
إ. ش. شيفمان
ثقافة
أوغاريت
ترجمة:
د. حسان ميخائيل اسحق
الأبجدية للنشر

ثقافة أوغاريت

في القرنين الرابع عشر
والثالث عشر قبل الميلاد

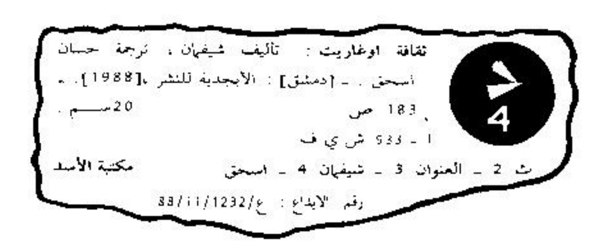
الأبجدية
للنشر

الجمهوريّة العربيّة السّوريّة
دمشق - قصور

ص.ب : 4428 .
برقياً : أبجدار .
تلكس : 411335 SY .
هاتف : 455720 .



الطبعة الأولى
1988
3000 نسخة


ثقافة اوغاريت : تأليف شيفمان ؛ ترجمة حسان اسحق . - [دمشق] : الأبجدية للنشر ، [1988] . - 183 ص ، 20 سم .

1 - 933 ش ي ف

ث 2 - العنوان 3 - شيفمان 4 - اسحق

مكتبة الأسد

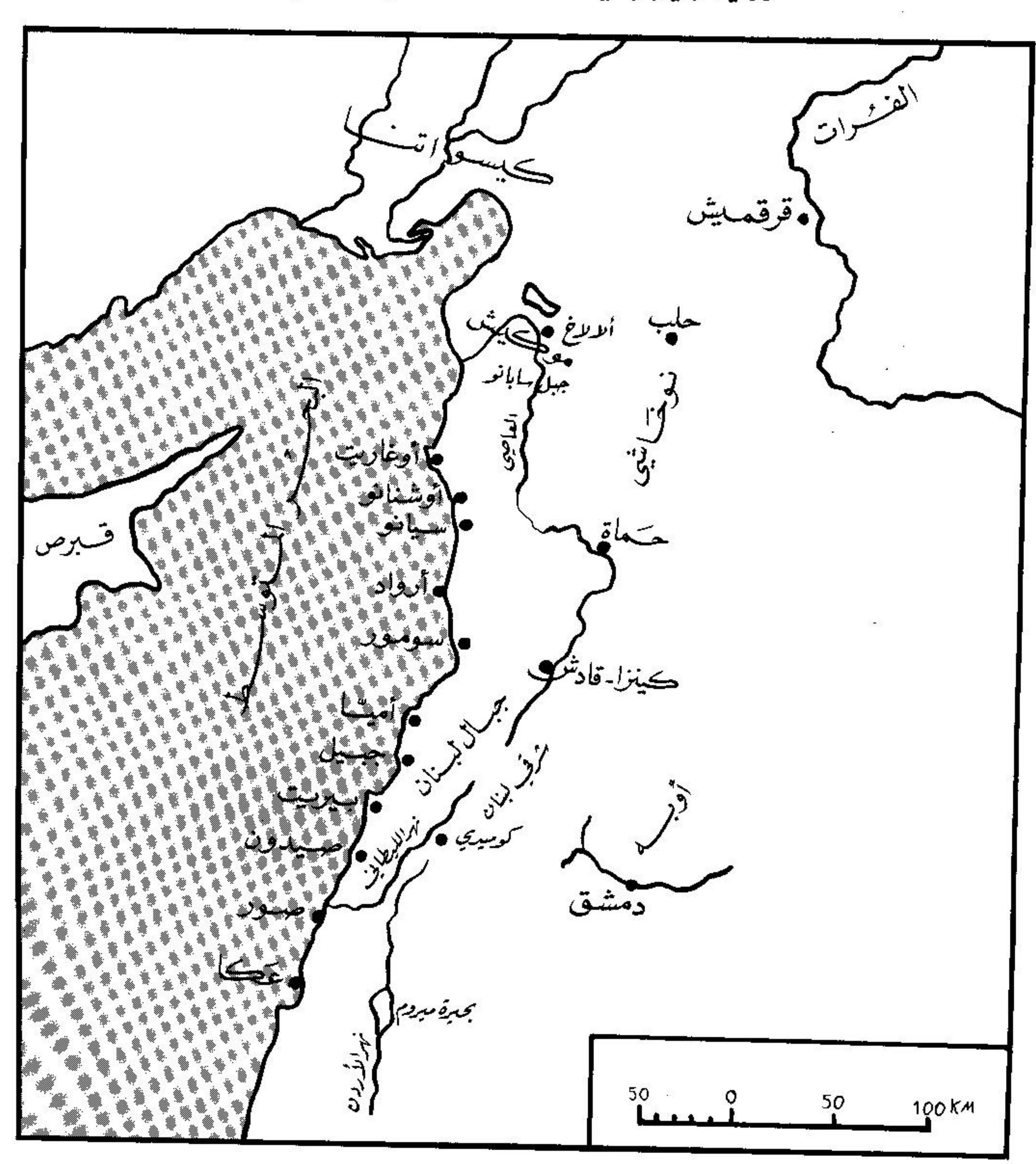
رقم الايداع : ع/1232/11/88

* التصميم والاخراج والتنفيذ : القسم الفني في الابجدية للنشر .
* التنضيد الضوئي : مؤسسة دبس للتنضيد الضوئي .
* التحضير الطباعي : زنكوغراف الشام .

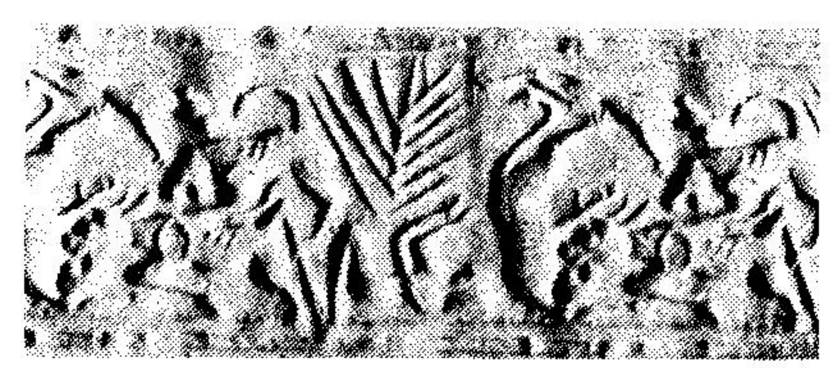
مطابع ألف باء الأديب

الفهـــــرس

سورية وفينيقيا في منتصف الألف الثانية قبل الميلاد



الفصل الأول



ختم اوغاريتي يمثل مشهد صراع حيوانات ويظهر ثورا تصرعه ثلاثة اسود وبجانبه صاحبه مرميا على الارض.

مجتمع أوغاريت[1]

الوسط الجغرافي

كان العالم الذي ولد الأوغاريتي وعاش فيه ومات عبارة عن مساحة من الأرض محاطة بسلسلة من الجبال التي تحف بالبحر غير النهائي . وتمتد خلف الجبال سهول تتخللها المستنقعات أحياناً وتتحوّل بالتدرج إلى سهوب وصحارى .

يبلغ عرض المنطقة الساحلية الخصبة 30 ـ 40 كم وتضيق أحياناً لتصل إلى 3كم . وتفصل جبال لبنان هذه المنطقة عن الجزء الآخر من اليابسة . بفضل هذه الجبال التي تحجز الغيوم المندفعة من جهة البحر يصل المتوسط السنوي لهطول الأمطار هنا إلى 600 ـ 900مم . ومن هذه الجبال تنبع أكبر الأنهار السورية . هذا المناخ خلق هنا شروطاً ملائمة جداً للعمل الزراعي . وعلى شاطىء البحر مباشرة يوجد كثير من الخلجان التي تصلح لظهور قرى تمارس صيد السمك وتتحوّل مع الزمن إلى مرافىء تجارية هامة ، كما توجد على هذا الشاطىء جزر صغيرة منفصلة عن اليابسة بمضائق تتسع أو تضيق لكنها تكفي لحمايتها من الهجمات الخارجية . ولقد تم استيطان هذه الجزر تدريجياً وتطورت حتى غدت مراكز كبرى للحرف والتجارة .

تسير جبال آسيا الأمامية المطلة على البحر المتوسط بموازاة الشاطىء بسلسلتين : لبنان (جبل لبنان) في الغرب وما وراء لبنان (الجبل الشرقي) في الشرق ، ويصل ارتفاع هذه الجبال إلى ثلاثة آلاف متر. إلى الشمال من نهر إليقثيروس (نهر الكبير) الذي ينبع من جبل لبنان تقع المنطقة الجبلية (جبل الأنصارية) الذي يبلغ ارتفاعه 1500م . وإلى الجنوب من المسير الأدنى لنهر العاصي يتوضع جبل القصير الذي يتراوح ارتفاعه بين 450 ـ 470م ، وتتصل معه من جهة الغرب قمة سابانو (صفون في التورات ، خازي في اللغة الأكادية ، كاسيي عند اليونان والرومان وهو ما نسميه اليوم جبل الأقرع) التي يبلغ ارتفاعها 1030م . إلى الشمال من نهر العاصي ترتفع جبال أمان (جاور ـ داغ) التي تتصل بالتاور الكيليكي (تافرو) . وإلى جانبها مباشرة تقع منطقة جبلية أخرى (جبل ارسوز) .

بين لبنان وما وراء لبنان يتوضع سهل البقاع الذي يسير منه نحو الشمال

1 ـ تفيد معطيات شايفر (.Ug., II p.,I-3) ان المكان الذي كانت تقوم عليه أوغاريت قد جذب انتباه الباحثين الى الكنوز خلال فترة زمنية طويلة . لقد وجد هؤلاء هنا الأصص والأسلحة والتيجان الذهبية المرصعة بالأحجار الكريمة (اهدي احد هذه التيجان إلى عروس أحد أبناء روتشيلد في لندن) . للأسف الشديد ان هذه الكنوز فقدت كلها .

نهر العاصي ثم ينعطف انعطافاً حاداً نحو الجنوب والغرب ليصب في البحر المتوسط . ومن سهل البقاع ينبع أيضاً نهر ليونت (نهر الليطاني) الذي يتجه نحو الجنوب ثم ينعطف إلى الغرب ليصب في البحر المتوسط إلى الشمال من صور .

المناطق الشمالية من سورية هي تلك السهول التي يعدّ نهر العاصي المصدر المائي الرئيس لريّها . خلال زمن طويل كانت توجد في أسفل هذا النهر بحيرة من المياه العذبة بقي منها الآن بحيرة تسمّى عمق فيلّو . وحتى الآن لا تزال توجد في حوض العاصي مناطق مستنقعية . لقد تجمعت في منخفضات هذا الحوض والمناطق القريبة منه طبقات كبيرة من التربة الحمراء . هذه التربة إلى جانب وفرة مياه الري جعلت من حوض العاصي منطقة ملائمة للنشاط الزراعي . وإلى الشرق من هذه المناطق الخصبة تمتد منطقة سهلية تتجاور مع منطقة جبلية (جبل البشري) . ومع امتداد هذه السهول إلى الجنوب تتحوّل تدريجياً إلى الصحراء .

تميزت المنطقة التي نحن بصدد دراستها بغناها الكبير بالنباتات الاستوائية وكانت تغطي جبالها غابات كثيفة . واكتسب شهرة واسعة في هذا السياق الأرز اللبناني . لكن التقطيع المتواصل لهذه الغابات على مدى آلاف السنين أدى إلى إنقراضها . وثمة عامل موضوعي آخر لم يساعد على الحفاظ عليها وهو التركيب الطبيعي لجبال لبنان . فقد تهدمت قمم هذه الجبال نتيجة لغزارة الأمطار إذ لم يكن باستطاعة الأحجار الكلسية التي تتألف منها أن تقاوم المياه والتفتت ، فقد جرفت المياه مع الوقت مادة الدبال التي تراكمت على سطح التربة . كما أدى قطع الأشجار بدوره إلى تهديم بنية التربة في الجبال وهذا ما أدى بدوره إلى عدم إمكانية تجديد غابات الأرز .

يُعدّ مناخ سورية وفينيقيا ملائماً تمام الملاءمة لحياة الانسان . فالصيف يمتد هنا من نهاية نيسان إلى نهاية تشرين الأول . تهب على البلاد في هذه المرحلة رياح جنوبية غربية وتهب على الداخل رياح غربية . أما الشتاء فيستمر ثلاثة أشهر يتخللها هطول أمطار غزيرة باردة وغير منتظمة ونادراً ما يسقط الثلج على هذه المنطقة . الحرارة هنا على الشكل التالي : الحد الأدنى المتوسط +5 ، 7° ، الحد الأقصى +27 ، 31° . لكن رياح الخماسين الجافة تشكل خطراً جدياً على الزراعة في المنطقة .

كان رحّل السهوب السورية ورحّل الصحراء العربية يعتقدون أن منطقة آسيا الأمامية المطلة على ساحل البحر المتوسط غنية جداً «يسيل» فيها الحليب والعسل . وهذا ما انعكس في الصيغ الفولكلورية .

تقع أوغاريت على مسافة 11 كم إلى الشمال من ميناء اللاذقية (قديماً لاوديكيا) التي تأسست في نهاية القرن الرابع ق . م) وعلى مسافة أكثر من كيلومتر واحد من الخليج البحري المسمى [المينا البيضا] حيث توضع الميناء التجاري البحري الأوغاريتي . أما اسم أوغاريت نفسها ('Ugrt) فقد يكون قريباً من حيث المعنى من الكلمة الأكادية 'ygaru «جدار» ، «جدار المدينة» ، أي «القلعة المحاطة بجدار»[2] . ويعطينا تصوراً ملحوظاً عن حجم المدينة ذلك الواقع المتمثل في أن سطح الأرض التي قامت

2 ـ تبدو إعادة كلمة 'Ugrt إلى الكلمة الأكادية Ugarvu «حقل» اقل صحة .

عليها أوغاريت تبلغ مساحته 22 هكتاراً تقريباً ، وبلغ عدد سكانها 4 ـ 5 آلاف نسمة . كانت القلعة هي مركز المدينة وكانت توجد هنا معابد الالهين بعلو وداغانو . في نهاية الطرف الشمالي الغربي من المدينة قامت قصور الملك المحاطة بمنشآت دفاعية . وعند سفح القلعة قامت مساكن أهالي أوغاريت البسطاء من حرفيين وصغار التجار . أما المقربون من الملك فقد سكنوا المنطقة الواقعة شرق قصوره . كانت الشوارع في هذه المنطقة أوسع والبيوت أرحب . حقاً كانت مملكة أوغاريت واحدة من دول كثيرة قامت في شمال سورية وارتبط بها ـ اقتصادياً ـ عدد كبير من القرى والجماعات السكانية التي عاشت على الأراضي التابعة لها . وجاورت أوغاريت من الجنوب دول صغيرة كدولتي سيانو وأوشناتو ومن الشمال مملكة زلخي وجبل سابانو . إلى الشرق تشكل منطقة جبل الأنصارية الحدود الطبيعية لمملكة أوغاريت وقامت خلف هذا الجبل دولة نيّا وإلى الشرق قليلاً دولة نوخاشيه . إضافة إلى (المينا البيضا) كانت أوغاريت تملك عدداً آخر من الخلجان والموانىء البحرية أهمها غابالا (جبلة) وشوكسي (تل سوكاس) واتاليغي وخارمانو قرب حدود سيانو واوشناتو التي قامت على مسافة 30 ـ 40كم عن أوغاريت . لكننا لا نعرف ما هو الدور الذي لعبته هذه الموانىء في تحقيق العلاقات التجارية البحرية الأوغاريتية : نرى من المحتمل جداً أن يكون الكم الرئيس من السلع قد سار إلى مركز المملكة عبر المينا البيضا (Klengel, 1970, 3, P.5-7) .

تعد المنطقة القارية التي شكلت أوغاريت مركزها منطقة ملائمة جداً للعمل الزراعي . وكان سترابون (Strabo, 16, 75-752) ـ الذي يشير كلينغيل إلى ما قاله ـ قد تحدث عن خصوبة هذه الأراضي وخاصة غناها بالكرمة . وهذا ما تؤكده الوثائق والآثار الأدبية التي وصلتنا من أوغاريت حيث يجري الحديث دائماً عن الحقول المحروثة والبساتين والجنائن ومزارع الزيتون وكروم العنب . لقد كانت مملكة أوغاريت مزروعة بقرى صغيرة واستثمارات فلاحية وهلمجرا . نحن نعرف في الوقت نفسه حوالي 350 اسماً جغرافياً هي أسماء قرى وتجمعات سكانية تابعة لمملكة أوغاريت وهذا ما يجعلنا نرى أن عدد سكان هذه المملكة قد تراوح بين 30 ـ 40 ألف نسمة (Klengel, 1970, 3, p.35-39) .

نبذة من تاريخ أوغاريت

لا تزال معرفتنا بالتاريخ السياسي لأوغاريت ضئيلة جداً . فالوثائق التي بين أيدينا تغطي مرحلة معينة من تاريخ أوغاريت تشمل القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد وهي المرحلة الأخيرة من حياة هذه الدولة (حتى هذه المعلومات غير كافية) ، كما لم تصلنا منها أية أسفار أو أخبار أخرى ذات محتوى تاريخي (هذا إذا افترضنا أنها كانت موجودة فعلاً) . لذلك فإن عرض تاريخ أوغاريت (Liverani, 1962; Klengel, 1969, 2, p.326-421) هو عبارة عن لائحة بأسماء

الملوك والحوادث التي أحياناً ما يصعب ربط بعضها ببعض . زد على ذلك أن لائحة أسماء ملوك أوغاريت لم تصلنا كاملة كما أن وثائقنا لا تعطينا أية معلومات عن كثير من التفاصيل والحوادث التاريخية الهامة .

كانت القرى قد ظهرت على أراضي أوغاريت منذ زمن عهيد لكن المجتمع الذي نحن بصدده لم يقم هنا إلاّ في القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد . فوثائق ايبلا التي يعود تاريخها إلى نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد تذكر لنا أوغاريت (Pettinato-Matthiae, 1976) . وقد ارتبط هذا الحدث بتحرك القبائل الآمورية من شمال سورية (جبل البشري) إلى منطقة ما بين النهرين والمنطقة الغربية . وتفيدنا ملحمة قراتو (c15=KTU, 1.15) وكذلك النص الطقسي KTU, 1. 161 أن الاسم الأصلي لهذا المجتمع هو ديتانو (نموذج : ديدانو) وهذا ينطبق على اسم جبال أمور di-da-num (Tl-da-nu-um)(cross, 1973, p.57)[3] الذي نصادفه في نصوص ما بين النهرين . أما ملحمة اكخيت (c17=KTU, 1.17) حيث يسمى أحد شخصياتها الرئيسة (دانييلو) «الزوج الخارناميّ» فتسمح بالاعتقاد ان قسماً من الأوغاريتيين يعود منشؤه إلى مجتمع خرنامو الذي لا تذكره أية وثائق أخرى .

لكن ما هي العلاقة النسبية بين خرنامو وديتانو ؟ لا نستطيع أن نعرف .

ليس صعباً أن نرى أن ملوك أوغاريت كانوا مرغمين على أن يناوروا بين دولتين قويتين . ففي النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد خضعت أوغاريت لمصر . أما في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد فقد خضعت لمملكة حثي . وقد صيغت هذه التبعية بوثائق ومعاهدات عدّها المعنيون «عبودية» ، حيث افترضت أن يتسلم ملك أوغاريت السلطة من يدي الملك الحثي الذي حمل لقب «الشمس» وأن يقدم الأول للثاني المساعدة اللازمة في حروبه ويدفع له أتاوة (انظر : PRU, IV, 17. 132, 17. 340, 17.227 ؛ وكذلك PRU, IV, p. 44-45) . إلى جانب خضوعه للملك الحثي خضع ملك أوغاريت أيضاً إلى ملك قرقميش الذي لعب دور ممثل ملك حثي في شمال سورية (عادة ما كان هذا ابن ملك حثي) كما كانت بعض الدول الصغيرة تخضع بدورها إلى أوغاريت بعد موافقة «الشمس» الحثي على ذلك . كان هذا الخضوع «عبودية» أيضاً . ولم يغامر الأوغاريتيون مرة بالمشاركة في الانتفاضات المسلحة التي كان يخوضها جيرانهم ضد الدولة الحثية . فالوثائق المشار إليها تبين أن نقمد الثاني ملك أوغاريت رفض المشاركة في حرب ملكي نوخاشيه وموكاش ضد ملك حثي بل ولحق به أذى كبير جراء رفضه هذا : احتلت بلاده وقسمت بين هذين الملكين لكن الملك الحثي كافأه فيما بعد على ولائه له . ومع ذلك فقد سمح بعض ملوك أوغاريت لأنفسهم أن يتمردوا أحياناً على سلطة حثي . تقول الوثيقة PRU, IV, 17.247 إن الملك ايبر انو لم ير من الضروري أن يذهب ليتسلم السلطة من يد الملك الحثي بل أوقف دفع الجزية له أيضاً لكن النزاع سوي فيما بعد . أما عمورابي فقد تأخر كثيراً في المثول أمام «الشمس» الحثي مما

3 ـ يبدو تطابق هذا الاسم مع اسم احد مجتمعات شمال شبه الجزيرة العربية في الالف الأولى قبل الميلاد مجرد مصادفة . اما الاستنتاجات التي اطلقها م . هيلتزر وش . اربيلي والتي مفادها ان ديتانو كانت القبيلة التي انحدرت منها العائلة التي حكمت اوغاريت فهي استنتاجات ليست دقيقة تماماً .

أثار غضب هذا الأخير فأرسل له رسالة قاسية .

لقد كان من الطبيعي أن يؤدي ضعف الدولة الحثية في القرن الثالث عشر قبل الميلاد إلى ضعف تبعية أوغاريت لها . أما هجوم «شعوب البحر» التي شاركت اوغاريت في الحرب ضدها فقد جلب على المدينة بعض الويلات (Ug., V, 24) لكن الأوغاريتيين استطاعوا تسوية الأمور مع هؤلاء إما بالتصدي لهم وإما بدفع مبلغ معين من المال (قارن : Ug., V, p. 674 و 678-689) . ودل اكتشاف سيف يحمل رسم الفرعون المصري ميرنيبتاخ على أن مصر حاولت في عهد هذا الفرعون أن تعيد أوغاريت إلى حظيرتها (Ug., III, p. 169-187) فأرسلت إليها حامية مصرية للدفاع عنها ضد «شعوب البحر» (Helck, 1962, P. 234) .

لقد انقطع سير التطور الطبيعي لمجتمع أوغاريت الذي عانى في السنوات الأخيرة من وجوده من جفاف قاس (Ug., V, p. 761-762) بسبب تعرضه لكارثة طبيعية ؛ هزة أرضية (قارن : Ug., V, p. 760-768) . توضح الوثائق التي وجدت في فرن الشيّ أن الهلاك فاجأ أوغاريت لحظة كانت لها علاقات واسعة ومتنوعة مع العالم الخارجي ، لحظة عقدها مختلف ضروب الصفقات التجارية . ولا شيء في هذه الوثائق يدل على أن المدينة كانت مقطوعة عن العالم المحيط أو أنها كانت تتعرض لخطر ما . لقد هلكت مع المدينة عاداتها وتقاليدها وأمحت من ذاكرة الأجيال لزمن طويل .

نشاط الأوغاريتيين ونمط حياتهم

تبين الروايات الشعرية والوثائق الكثيرة أن الزراعة كانت النشاط الإنتاجي الرئيس الذي مارسه الأوغاريتيون على امتداد الألف الثانية قبل الميلاد .

في المرحلة المبكرة استخدم الأوغاريتيون المعزقة لحراثة الأرض . وقد وصلتنا من تلك المرحلة العهيدة معازق كتب عليها ما يلي : «خوراسانو ، الكاهن الأكبر» (ḫrsn rb khnm.- UT a) و«الكاهن الأكبر» (rb khnm.- UT,b) . وجدت هذه المعازق بين موجودات تم اكتشافها وكانت تعود إلى «الكاهن الأكبر» . يبدو أن هذه المعازق كانت تستخدم عند القيام بطقوس افتتاح موسم الأعمال الزراعية وإعادة إنشاء الأساليب القديمة لحراثة الأرض . مع الزمن ظهرت طريقة جديدة لحراثة الأرض بالمحراث واستخدام الثيران كقوة جر والمعزقة لعزق التربة . وفي منتصف الألف الثانية قبل الميلاد كانت هذه الطريقة قد سادت لدى الأوغاريتيين لكنها لم تستأصل الطريقة القديمة . وغدت مساحة الأرض التي يمكن حراثتها على زوجٍ من الثيران خلال يوم عمل واحد وحدةً لقياس مساحة الأرض (ṣmd; قارنها بالكلمة المستخدمة في التورات ṣämäd) .

يدلنا ما جاء في ملحمة قراتو (= c16 KTU, 1.16) عن الأراضي المرتاحة (البور) (nr) أن العمل الزراعي في أوغاريت كان يتوزع على موسمين أو ثلاثة مواسم .

إلى جانب زراعة الحبوب انتشرت في أوغاريت كما في باقي أجزاء العالم السوري الفلسطيني زراعة الأشجار المثمرة

هذا العمل الذي تروي لنا عنه ملحمة أكخيت . وفي أكثر الحالات كانت مزارع الزيتون وكروم العنب جزءاً لا يتجزأ من المجمّع الزراعي . كما كانت معاصر الزيتون والعنب عنصراً لا بد منه في كل مجمع زراعي تقريباً وقد سميت (gt) .

لقد كان العمل في الحقل والبستان والكرم قسمة عامة شملت العبيد والأحرار ، البسطاء منهم والارستقراطيين ـ في أقل تقدير في المرحلة المبكرة لنشوء مجتمع أوغاريت ـ الذين ينتسبون إلى الأوساط الحاكمة . فملحمة أكخيت ترسم صورة للبطل أكخيت ، ابن الحاكم دانيلو ، على أنه انسان يبذل جهده للعناية بالبذار ويتعامل بكل لطف مع كل زهرة ونبتة في البستان والحقل ويجمع المحصول بيديه ويضعه في (العنبر) . أما ابنه قراتو فقد أدى بنفسه طقوس العمل الزراعي في الحقل مباشرة (C16) كي يشفي أباه . في الوقت نفسه دعي الاجراء إلى العمل في الحقل وقد حفظت لنا الوثائق الأوغاريتية ذكراً لهؤلاء الاجراء (bʿlm) . وشارك في هذه الأعمال أيضاً «الغلمان» التابعون والعبيد . وتذكر لنا بعض الوثائق الأوغاريتية (Ug., V,6- استثمارة خاصة ، Ug., V, 96; Ug., V, 13 ـ حيازات تابعة للملك) ملاك العبيد العامل في بعض المجمّعات الزراعية المعينة .

مع بدء استخدام المحراث في حراثة الأرض غدا العمل لتحضير التربة لاستقبال البذار من اختصاص الرجال حصراً . أما عمل النساء ـ العناية بالماء وجلبه من البئر وجمع الحطب وتحضير الطعام ـ فقد تحدثت عنه ملحمة قراتو بشكل جيد (C14 = KTU, 1.14)[4] .

أما مجال النشاط الإنتاجي الآخر فكان تربية الحيوان . فقد عُني الأوغاريتيون بتربية الماعز والغنم . وتشير الرسومات التي وصلتنا إلى أنهم اعتنوا بتربية الأبقار أيضاً . ويبدو أن هذا النشاط الانتاجي قد حظي باهتمام كبير في أوغاريت ومما يدل على ذلك أن الكاهن الأكبر ، وهو حامل التقاليد المحلية ، كان يسمى أيضاً رئيس الرعاة (rb nqdm)(C6=KTU, 1.6) . حسب الوثيقة (PRU, II, 33 كانت ثمة وظيفة في أوغاريت تدعى حراسة الطرق التي يسرح فيها القطيع من مرعى لآخر .

كانت تربية الحيوان ، مثلها مثل العمل الزراعي ، من اختصاص الكادحين الأحرار ، الرجال ، وإلّا لفقدت كل معنى تسمية كبير الكهنة برئيس الرعاة[5] . أما عمل العبيد في الرعي والعناية بالقطيع فكان ثانوياً لأن العبد الراعي هو الأكثر استعداداً للعصيان والهرب .

أما الصيد وصيد الأسماك فقد لعبا دوراً ثانوياً ، مع أنه ملحوظ ، في مجتمع أوغاريت . فالبطل في ملحمة اكخيت ، صياد والملحمة نفسها كما سنرى لاحقاً عبارة عن ملحمة صيادين . لقد أتوا بالطرائد ـ وهذا أمر جوهري ـ إلى المعبد (C17 = KTU, 1.17 ، الوثيقة أصابها التلف) لاستخدامها في إقامة شعائر التضحية والمناولة . وليس مصادفة أن أحد المصطلحات التي تدل على المناولة المقدسة هو mṣd يرجع جذره إلى ṣd «يصيد» ويعني صيداً . إذاً نحن أمام حالة (عصر تكوّن

4 ـ المادة التوراتية الموازية ، انظر . يشوع بن نون 9 ، 12 ، 23 ، 27 : انظر أيضاً . Clines . 1976, p..23-26 .

5 ـ وهذا ما تؤكده ايضا المواد التوراتية التي تسمح لنا بالحكم على الواقع الذي كان يعيشه مربو الحيوانات في فلسطين في الألف الثانية قبل الميلاد (تكوين ، 37) : القطيع الذي تملكه العائلة الكبيرة يرعاه أولاد سيّد البيت . لكن كان يمكن أن تصادف اجراء بين الرعاة (تكوين ، 30 ، 29 ـ 43) وكان عمل مثل هؤلاء الاجراء احياناً تسديداً لمهر العروس (تكوين ، 29) .

الملحمة) عدت فيها الطرائد ملكية عامة تعود إلى المستودع العام للمشاعة .

الغذاء الأساسي لسكان أوغاريت كان يتكون من خبز الشعير ونادراً من خبز القمح والخضروات والفواكه والحليب ومشتقاته . أما اللحوم بما فيها لحم الغنم والبقر فكانوا يأكلونها في مناسبات المناولة المقدسة أو عندما كان الأغنياء يقيمون الولائم . وعندما نقرأ اليوم عن هذه الولائم ينشأ لدينا تصور عن رغبة المضيف أن يذهل ضيوفه بثرائه وفخامة ضيافته[6] .

تبين الوثائق والمواد الأثرية التي وصلتنا من أوغاريت أن هذه المدينة كانت مركزاً كبيراً للإنتاج الحرفي . فتروي الملاحم الشعرية في المرحلة المبكرة من تاريخ أوغاريت أن الحرفي يلبي حاجات أفراد المجتمع ويتلقى الطعام بدلاً عن عمله من صاحب الطلب . وتبدو الحرفة نفسها أنها القدرة على عمل كل ما يريده صاحب الطلب أما الحرفي فيبدو معلماً في كل شيء . هكذا يظهر لنا بالضبط الإله الحرفي في أوغاريت (ktr w.hss) كوثروخسيس . وفي الوثيقة C4 = KTU, 1.4 (الرواية الشعرية عن بناء بيت لبعل) يظهر هذا الإله أمامنا عامل صهر ونجار وسبّاك وحذاء :

«هو صهر الفضة
وسيّح الذهب ،
صهر الفضة آلافاً ،
وصهر الذهب آلافاً مؤلفة ،
لقد سبك عمد الخيمة والسرير ،
ومرجل ايلو بألفين ،
مرجل ايلو مسكوب من الفضة
مزين بالذهب الخالص ،
كرسياً إلى ايلو ،
عرشاً الى ايلو ،
قاعدة إلى ايلو ، تلك التي غطاها بالحصيرة ،
وخاط صنادل لايلو ،
جعل أحزمتها من الذهب ،
وصنع طاولة لايلو ،
زخرفها بالجواهر ،
من باطن الأرض» .

كوثروخسيس يقود عملية بناء قصر لبعلو (C4 = KTU, 1.4) ويبني بأمر من ايلو بيتاً ليمّو عدو بعلو (C1-2 = KTU, 1.1-2) ويصنع أصابع سحرية لبعلو (C2 .004 KTU, 1.2) وقوساً عجيباً لأكخيت (C17 = KTU, 1.17) .

لكن الوثائق الأوغاريتية تشير إلى أن الوضع قد تغير هنا في القرنين الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد . فقد انفصلت الحرفة انفصالاً تاماً عن العمل الزراعي وأصبح الحرفي يعرض انتاجه في السوق ويوزع العمل داخل أوساط الحرفيين أنفسهم حيث ظهر حرفيون متخصصون بانتاج سلع بعينها . وتذكر لنا الوثائق الأوغاريتية التي تعود إلى هذا العصر : الفخارين وسباكي البرونز (PRU, II, 24) وصانعي القوس والسهم (PRU, II, 35) وبنائي البيوت وصانعي العجلات وسباكي الفضة (PRU, II, 39) وبناة السفن (PRU, II,40) ومعلمين يصنعون الآلات الموسيقية (PRU, II, 45) والنساجين (PRU, V, 103) والدباغين (PRU, VI, 93) . وتجيز لنا المواد الأثرية المعروفة لدينا الآن أن نعيد تاريخ ظهور تصنيع الفخار في أوغاريت إلى الألف الخامسة قبل الميلاد . وفي المرحلة التي نحن بصددها (منتصف الألف الثانية) تبدو المصنوعات الفخارية

6 - يلفت الانتباه غياب الخنزير عند وصف الولائم الأوغاريتية . ان الامتناع عن اكل لحم الخنزير هو واحدة من أسطع ظواهر حياة شعوب منطقة أسيا الامامية المطلة على البحر المتوسط . فقد حرّم اكل لحم الخنزير لدى الفينيقيين والسوريين والآراميين كما حرمته التورات ايضاً (تثنية ، 14 ، 8) . ويمكننا أن نفهم هذا التحريم إذا أخذنا بالحسبان ان أكل الجسد كان يعني في الوقت نفسه التقرب من ذلك الذي يؤكل جسده ويبدو أن تحريم أكل لحم الخنزير يعود إلى تحريم الاشتراك في مراسم مقدسة معينة . ولم يحلل أكل لحم الخنزير إلاّ في تلك الحالات التي قدم فيها الخنزير ضحية (خروج ، 66 ,3) . يبدو أنه حرّم آكل لحم الخنزير في الحالات العادية . ويرى بعضهم ان السوريين إنما يمتنعون عن أكل لحم الخنزير إما لأن هذا الحيوان يثير القرف في نفوسهم وإما لأنهم يعدونه مقدساً . أما ما تذكره التورات من ان تحريم أكل لحم الخنزير جاء نتيجة لقذارة هذا الحيوان فهو أمر ثانوي وراي مرتجل ظهر بعد أن نسي مغزى التحريم نفسه .

على شكل أصص تحمل يداً واحدة أو اثنتين ذات عنق عريض أو ضيّق وقصعات وأكواب ودوارق من مختلف الأحجام مزينة بمختلف أشكال النقط والخطوط المستقيمة والمتموجة . أما استخدام النحاس ومن ثم البرونز فلم يبدأ إلا في نهاية الألف الرابعة قبل الميلاد . كان البرونز يتركب من ثلاثة عناصر هي النحاس والقصدير والرصاص ولذلك فقد سمّاه الأوغاريتيون بـ «الثلاثي» (tlt) . ومن المرجح أن يكون الأوغاريتيون قد حصلوا على النحاس من جبيل وقبرص ، وعلى القصدير من الأطراف الغربية لعالم البحر المتوسط . لقد صنعوا أسلحتهم من البرونز (السكاكين ، الخناجر ، السيوف ، نهايات الرماح والسهام) وكذلك أدوات العمل الزراعي التي زينوها بمختلف أشكال الزخارف . أما الحديد فكان لا يزال حتى ذلك الوقت نادراً جداً . وكانت المجوهرات الفضية والذهبية منتشرة انتشاراً واسعاً .

غالباً ما تذكر الوثائق الأوغاريتية الأنسجة والملابس التي لا تتشابه تقريباً . فحسب الرسومات التي وصلتنا كان القسم الرئيس من لباس الأوغاريتيين يتكون من قميص طويل يصل حتى الرسغ مع زخرفة على الكمين والياقة والأطراف وحزام في الوسط . ففي مثل هذا القميص بالذات يظهر لنا إيلو عادة (كبير الإلهة) وهو جالس على عرشه الإلهي . والنمط الآخر من الملابس نراه على بعلو الذي يرعب الأرض بالبرق وهو عبارة عن عصابة على العجز مع حزام مثبت عليه خنجر في قراب . الرأس مغطى عادة بلفحة معصوبة بوشاح[7] . ويمكن أن نضيف إلى هذا وجود لحية معتنى بها في أكثر الرسومات الرجالية . عموماً تشير الرسومات المصرية النمط إلى أن الارستقراطية الأوغاريتية كانت متأثرة كثيراً بنمط الملابس المصرية وهذا ما يفسر أيضاً بداية ظهور الرجال الحليقي الذقن .

لا ريب أن السبب في بروز الحرفيين ـ البنائين من الجمهرة العامة هو أن بيوت السكن وغيرها من الأبنية كانت قد تحولت مع حلول منتصف الألف الثانية قبل الميلاد في أوغاريت إلى منشآت معقدة بما يكفي لظهور ضرورة وجود اختصاصيين يتمتعون بقدر كاف من المعارف والمهارات ومواد البناء الضرورية . أما الزمن الذي كان فيه سكان آسيا الأمامية المطلة على البحر المتوسط يسكنون الكهوف الترابية والأكواخ الطينية التي تحوي في وسط أرضها الترابية موقداً للنار فقد ولّى وغاص في عمق التاريخ . ففي منتصف الألف الثانية قبل الميلاد تميزت أوغاريت بكثافة عملية البناء فيها حيث كانت تظهر بيوت متلاصقة إلى بعضها بعض لتكوّن أحياء تخترقها شوارع مستقيمة متوازية تتقاطع عمودياً مع شوارع رئيسة عريضة . تبين الأسطورة عن بعلو الجبار (C4 = KTU, 1.4) أن العيش في بيت غريب كان أمراً مقيتاً جداً ويدل على ضعة الوضع الاجتماعي . وإذا أراد الانسان ـ وفق تصور ذلك العصر ـ أن يغدو «سيداً» أي مواطناً كامل الحقوق فينبغي عليه أن يملك بيتاً خاصاً به .

7 ـ يذكرنا غطاء الرأس هذا بالعقال العربي .

لقد كان البيت الأوغاريتي يتألف عموماً من طابقين يحوي الثاني منهما غرف المعيشة ويتصل بالأول بسلّم داخلي خاص . استخدم الأوغاريتيون في بناء الطابق الأول (الحديث هنا يخص بيوت الأغنياء) الأحجار غير المنحوتة وكانوا يضعون الحجارة الكبيرة في الزوايا مما أعطى بيوتهم ثباتاً خاصاً (Margueron, 1977, p.164-166) . كان البيت يحوي ملحقات أخرى ضرورية : مستودع ، حمام ، تواليت وفي بعضها فسحة داخلية . في كل بيت كانت توجد بئر ذات جدران حجرية وإلى جانب البئر وضعوا جرناً يسكب فيه الماء . أما مقابرهم فقد بنوها تحت الطابق الأول أو في دار المنزل وكان لها طريق خاصة يسلكونها عندما يدفنون ميتهم .

وعن البيوت الأبراج التي كانت منتشرة في العالم السوري ـ الفلسطيني في الألف الثانية قبل الميلاد يعطينا البيت الذي ثُبّت إلى قاعدته رأسا تيسين تصوراً معيناً . فمدخل البيت على شكل قنطرة وعليها بين الطابق الأول والثاني نافذة مثلثة الشكل وإلى الأعلى قليلاً في نهاية السلّم ثمة نافذة أخرى مستطيلة . بيت بطابقين ذو صفين من النوافذ المستطيلة تشرئب من الأسفل إلى الأعلى وثمة باحة صغيرة على السطح محاطة برؤوس البرج .

كان الأوغاريتي يرى في نوافذ البيت المطلة على الشارع مصدر خطر كبير . لقد جاء في أسطورة بناء بيت بعلو أن هذا الأخير رفض في بادىء الأمر فتح النوافذ في بيته ولم يوافق عليها إلا بعد إصرار كوثروخسيس على ذلك وبعد أن وثق كل الثقة من صون سلامته الشخصية . فمن المرجح أن النوافذ نادراً ما فتحت وكانت ضيقة جداً بحيث لا تسمح للخصم بالعبور منها إلى داخل البيت .

لقد شغلت القصور الملكية مكانة خاصة بين الصروح الأوغاريتية وهذا أمر طبيعي . فالقصر الكبير الذي تبلغ مساحته هكتاراً من الأرض والذي يتوضع في الطرف الشمالي الغربي للمرتفع الحالي الذي قامت عليه مدينة أوغاريت ، هذا القصر أعيد بناؤه أكثر من مرة . جدرانه الأمامية بنيت من الكتل الحجرية ودعّمت بعمد مستطيلة لعبت دور الواجهات المضادة . وضم القصر في داخله تسعة من الأفنية الداخلية (قامت في أحدها حديقة وفي الآخر حوض مرصوف بصفائح حجرية وفرن لشيّ الألواح) وعدد كبير من القاعات وغرف المعيشة وورش الحرفيين والمستودعات وغرف الأرشيف وهلمجرا . وثمة سلّم رئيس يقود إلى الطابق الثاني إلى جانب عدد من السلالم الجانبية . لقد أثار القصر الملكي الأوغاريتي دهشة المعاصرين بفخامته وغناه وغدا مقياساً للقصور الفاخرة (قارن EA 89 . انظر Ug., IV, p.9-38) .

إلى الجنوب من القصر الكبير شيّد القصر الصغير وبنيت هنا الأروقة والعمد ونظام من القاعات وغرف المعيشة والمستودعات . كما استخدمت الكتل الحجرية أيضاً في بناء الجدار الأمامي لهذا القصر .

في بداية الألف الثانية قبل الميلاد ـ على الأرجح ـ بني القصر الثالث من الكتل الحجرية أيضاً وجعلت عتباته من حجر واحد (Schaeffer, 1970a, p.209- 213; Schaeffer, 1970b, p.7-11) .

أثناء عمليات البناء التي كانت جارية في منطقة رأس ابن هاني (إلى الجنوب الغربي من أوغاريت) اكتشف القصر الصيفي لملوك أوغاريت وكان قد شيّد في القرن الرابع عشر قبل الميلاد (Bounni etc., 1978, p.,243-248) . عبر المدخل الذي قام على جانبيه عمودان تنبسط طريق تؤدي إلى الفناء الداخلي والقاعة التي تتصل بعدد عديد من الغرف الداخلية . عموماً مخطط بناء هذا القصر شبيه بمخططات بناء بيوت أغنياء أوغاريت والقصر الملكي المحلي وقصر ملك ألالاخ الذي اكتشف في الطبقة الرابعة من الحفريات .

عند الطرف الشرقي للحي السكني اكتشف بناء عظيم آخر (Margueron, 1977, p.,168-175) . يُعتقد أن المدخل إليه كان في الجدار الشمالي (تهدم هذا الجدار تماماً) وكان ثمة باب في الجدار الجنوبي . وفي البناء نفسه كان يوجد عدد كبير من الأفنية والقاعات والغرف المتصلة مع بعضها بعض بسلالم ومعابر . أما جدرانه فقد بنيت من الكتل الحجرية . وقد زيّن مدخل أحد الأفنية بالعمد . وبنيت تحت هذا البناء مدافن العائلة الأمر الذي ينفي ـ حسب رأي ج . مارغيرون ـ إمكانية استخدامه لحاجات اجتماعية . وإذا كان الأمر كذلك يجوز لنا الاعتقاد أن هذا البناء كان يعود إلى شخصية حكومية كبيرة أو لأحد كبار أغنياء أوغاريت .

نحن لا نعرف إلا القليل عن المنشآت الدفاعية الأوغاريتية . لقد بنيت هذه المنشآت من الحجر الفظ وهي لم تختلف كثيراً عن مثيلاتها في باقي دول آسيا الأمامية المطلة على البحر المتوسط . لذلك ليس صعباً أن نتصور ـ اعتماداً على الرسومات المصرية ـ مخططات القلاع السورية ـ الفلسطينية (Helck, 1962, p.,338) التي كانت عبارة عن صفين من الجدران العالية التي تنتهي برؤوس وكوى تحيط بالمدينة مع أبراج «على كتفيها» (أي ساحات خاصة) وبوابات في وسط الجدران المحاطة بأبراج دفاعية .

لقد بنيت بيوت السكن في أوغاريت مع الأخذ بالحسبان أن تكون حياة ساكنيها مركزة في الداخل (باستثناء أعمال الحقل والأعمال التجارية طبعاً) وبحيث يمكن تأمين حاجات العيش الرئيسة في حدود الاحتياطات الموجودة . الشيء نفسه ينسحب على المدينة .

لقد جعل الموقع الجغرافي الملائم من أوغاريت واحداً من أهم المراكز التجارية في المنطقة بما في ذلك الوساطة التجارية بين الدول . ولذلك كان يوجد في أوغاريت هذا العدد الكبير من الغرباء . حيث تشير الوثائق إلى غرباء من دول حوض بحر ايجة ومصر وحثي . وما بين النهرين (آشوريون) . لقد اتخذت الدولة الاجراءات الضرورية لتنظيم تجنّس الغرباء في أوغاريت وضبطهم وخاصة في مجال تقليص امكانيات العمل التجاري أمامهم .

كانت لأوغاريت علاقات تجارية مع مصر وكريت وآسيا الصغرى وما بين النهرين . أما السلع التجارية فكانت : المعادن ، المصنوعات المعدنية ، المنسوجات ، الملابس ، الأخشاب ، المعادن الثمينة والمواد الغذائية . وقد لعب الملك دوراً ملحوظاً جداً في التجارة حيث كان أكبر مالك للسفن وكان له عدد كبير

من العملاء التجاريين الذين يحققون عمليات تجارية لحسابه وبتكليف منه . إلى جانب ذلك كان يوجد مستثمرون يعملون لحسابهم وبمبادرات شخصية وعلى مسؤوليتهم الخاصة .

في البداية كانت الوحدة الحسابية في أوغاريت هي وحدة وزن المعدن : ثقل (tql من الجذر tql «يزن») وفي غضون ذلك كان الثقل العادي في أوغاريت يزن حوالي تسعة غرامات بينما كان الثقل «الثقيل» يزن اثني عشر غراماً . واستخدمت الفضة معادلاً عاماً معترفاً به في الحالات جميعها تقريباً واكتسبت كلمة ksp «فضة» في نهاية المطاف معنى «نقود» . إلى جانب الفضة لعب الذهب الدور نفسه ولكن نادراً . ونشير هنا إلى أن مجتمع أوغاريت لم يعرف أسعاراً ثابتة وكانت هذه الأخيرة تتشكل تبعاً لتقلبات السوق (Hettzer, 1978b) .

لقد سعت حكومة أوغاريت إلى وضع النشاط التجاري تحت رقابتها . وبين الوظائف الهامة في أوغاريت كانت هناك وظيفة رئيس السوق . من مهام هذا الأخير مراقبة نشاط التجار وجمع الضرائب . وكان الملك يقدم الحماية للتجار في حال الضرورة فقد اتخذت الدولة الإجراءات الضرورية لضمان سلامتهم والحفاظ على أموالهم ومصالحهم في الخارج .

الحياة العائلية عند الأوغاريتيين

إن أهم مشاهد الحياة الإنسانية في مجال اهتمام مجتمع أوغاريت هي دخول الإنسان إلى الكيان الاجتماعي (ولادته وتعامله مع عالم الناضجين) وخروجه من الحياة .

لقد ترافق دخول المجتمع بسلسلة من المراسم والاحتفالات . ومن المعروف (WUS, p.,109,n985) أنه توجد بين المصطلحات الأوغاريتية التي تستخدم للدلالة على الوالدين والأبناء إلى جانب الكلمتين الساميتين ab «والد» وbn «ابن» ثمة كلمات أخرى اشتقت من جذر الكلمة ḥtk «قطع» . يدل مثل هذا الاستخدام دلالة قطعية على وجود طقس الختان لدى الأوغاريتيين وكان الأب هو الذي يقوم به[8] . وإذا عدنا إلى التورات فإننا نرى أن المشاركين في هذه العملية رأوا فيها إقامة «تحالف» بين الانسان والإله الحامي للمجتمع المعني وهذا ما تطلب وجود علاقة وثيقة بينهما ، حماية الاله وخضوع الانسان له (اهداء الله القوة الذكرية المثمرة ؟ قارن (Baudissin, 1911,p.,59) .

الطقس الآخر الذي عرف في أوغاريت هو بلوغ الانسان سن الرشد (العام الثالث عشر ؟) ونرى انعكاسه في ملحمة أكخيت عبر الرواية عن صنع قوس عجيب وتقديمه إلى أكخيت في وليمة أقيمت خصيصاً لهذا الغرض ومباركة والده له (C17 = KTU, 1.17) .

أما خروج الانسان من الحياة فقد ترافق هو الآخر بمراسم واحتفالات خاصة . كان البكاء يبدأ عادة عند فراش المحتضر (كما في ملحمة قراتو) ثم يكون الميت في البيت والحقل (كما في ملحمة أكخيت) ويستمر البكاء لمدة سبعة أيام (وفي ملحمة أكخيت سبع سنوات) . ترافق البكاء مع كثير من العطايا التي كان من الممكن أن تؤدي إلى إفلاس العائلة . وخلال إقامة الشعائر غالباً ما كان

8 ـ لقد انتشر الختان كطقس سرّي لدى الشعوب الكنعانية الآمورية كافة وقد عرفه الفينيقيون منذ الألف الأولى قبل الميلاد . ولا يزال قائماً حتى الآن لدى المسلمين واليهود .

المنكوبون يؤذون أجسامهم بإحداث جروح عميقة وعاهات (C5 = KTU, 1.5) . من حيث الشكل كان البكاء عبارة عن نص من الصلاة الشعرية . وإذا كان ذوو الميت من أغنياء القوم فإنهم يستأجرون نواحين ونواحات محترفين ، ويذكر هؤلاء في ملحمتي قراتو وأكخيت .

لقد كانت العائلة هي الكيان الاجتماعي الرئيس الذي سارت فيه حياة الأوغاريتي الحرّ في الظروف العادية . وليس لدينا ما يكفي من المعطيات لنحكم إلى أي حد وصل انحلال العشيرة في أوغاريت . وسوف نحاول أدناه أن نبين أنه في مجال ملكية الأرض استمر التصور عن فئة معينة من الأرض غير الخاضعة للبيع أو الشراء قائماً على أنها أرض متوارثة وهي في نهاية الأمر ملكية عشائرية . ويتطلب هذا الوضع وعي علاقة القرابة القائمة بين الأقارب الحقيقيين منهم والوهميين الذين يحسبون حقيقيين . وكذلك إقامة النسب وإمكانية تحرّك الأقرباء كجماعة واحدة في بعض الحالات . لكن بالرغم من هذا لم تكن العشيرة تتدخل حتى في عمليات التبني والتآخي (انظر شيفمان ، 1982 ، ص . 15 ـ 23) وكانت هذه الأخيرة تتم بمجرد موافقة الأطراف المعنية عليها . ولم تتدخل العشيرة في حياة العائلة وهكذا كانت هذه الأخيرة كياناً اجتماعياً مستقلاً .

في أوغاريت كان الأب عادة هو رأس العائلة . وكانت السلطة تنتقل بعد وفاته إلى أحد أبنائه ، على الأرجح إلى الولد البكر أو إلى جميع الأبناء الذين كانوا يسلكون سلوكاً جماعياً . لكن في أغلب الأحيان كان يؤدي موت الأب إلى إقتسام التركة بين أبنائه وظهور عائلات جديدة .

كان الزواج في أوغاريت أحادياً لكن تعدد الزوجات كان معروفاً أيضاً (Van selms, 1954, p.,19-20) . أما أهم سمة من سمات الزواج في أوغاريت فهي كونه خارجياً . لقد اتخذ قراتو لنفسه زوجة بعيدة عن أوساط أقربائه ، فهي من مجتمع اودومي وتحمل بالتالي اسم العذراء : الحورية (mtt ḥry) . وزوجة دانيلو في ملحمة أكخيت تنتسب إلى مجتمع آخر واسمها العذراء الدانيتية (mtt dnty) .

عند عقد القران كانت العروس تحصل على مهر (ndn) يبقى ملكاً خاصاً مصوناً لها طيلة حياتها . وكان أهل العريس يدفعون إلى أهل العروس أو أقربائها مهر الزواج (terḫâtu) . فنقرأ في الأغنية عن زواج إله القمر ياريخو بإلهة القمر نيكّال (C24 = KTU, 1.24) ما يلي :

«أرسل ياريخو زهرة سماوية ،
إلى خارخابي ملك الصيف : أعطها إلى نيكّال !
سوف يتزوج ياريخو حاملة الزهرة !
ستدخل بيته .
وأنا سأدفع إلى أبيها ألفاً من الفضة
وألفاً من الذهب مهراً لها ؛
سأرسل أحجاراً ثمينة
سأعطيه حقلاً ،
وكروماً ، وحقل ماندراغور ، وبساتين كورنوكّو» .

ثم يعطي النص نفسه وصفاً لدفع ترخاتو :

«ثم تزوج نيكّال .
ووضع أبوها الميزان ، وأمها صحنيه ،
ووزن أخوتها القطع ، وراقبت أخواتها أحجار الميزان» .

من هنا جاء مصطلح trh «عريس» إلى الأوغاريتية وكذلك مصطلح mtrht «قرينة» (Van selms, 1954, p.,28-29) .

تتناسب طقوس الزواج لدى الأوغاريتيين ـ إلى حد ما ـ مع طقوس الزواج المقدس ، لإيلو ، كما ينقلها إلينا النص المعروف حول ولادة الالهين شاهارو وشاليمو (c23 = KTU, 1.23) . وإذا ما تأكد هذا الافتراض فيجوز لنا الاعتقاد بأن عقد القران كان يترافق بمراسم واحتفالات مقدسة في معبد البيت أو العشيرة وبصلوات ودعوات تستنزل الخير والبركة . وكان هناك المغنون والمباركون . وفي الرواية الشعرية عن قراتو أنه دعا الآلهة إلى وليمة العرس . فايلو يبارك قراتو ويتمنى له العديد من الأبناء والبنات . وتبين بعض الوثائق (RŠ 8.208; RŠ 34.124) انهم كانو يسكبون الزيت فوق رأس العروس عند عقد القران ويعود هذا الطقس نفسه إلى التطهير الاحتفالي الذي يرافق الانتقال من حال إلى أخرى .

عند عقد القران كانت تجري مناقشة وضع المرأة في بيت زوجها وخاصة حقها في الملكية . وكان يمكن أن تختلف الشروط باختلاف الحالات المعطاة إلا أنها عموماً كانت تؤدي إلى التالي :

عندما تتزوج الفتاة فإنها تتحرر من تبعيتها لسلطة صاحب البيت الذي ولدت فيه وتنتقل لتصبح تابعة لسلطة صاحب البيت الذي انتقلت إليه والذي ينتسب إليه زوجها . غير أن صلتها ببيت أبيها لم تنقطع وخاصة صلاتها غير الشكلية . ووصلتنا في هذا السياق وثيقة مميزة (PRU, III, 16.295) تنقل إلينا عملية تبني جد لحفيده ابن ابنته والهدف من هذه العملية إعطاء الحفيد حق وراثة أرض العشيرة المتوارثة . لا ريب أن الدافع لمثل هذه العملية هو حب الأب لابنته وحفيده . إلى جانب هذا كان يمكن للصلات الشكلية أن تكون ذات فاعلية . فسوف نرى أن أقرباء المرأة ينبرون للدفاع عن حقوقها بعد أن طلقت من زوجها . وتؤكد وثائق أرشيف راشابابو (Ug., V, 1-12) ان زوجة هذا الأخير بيدايا قد اشترت بالتساوي مع زوجها مجمعاً زراعياً . وتشير الوثيقة في أثناء ذلك إشارة خاصة إلى أن الأرض كانت تعود سابقاً إلى أبيها ، أي أن بيدايا حفظت حقها في الأرض المتوارثة بالرغم من أنها تزوجت .

لقد تحدد وضع المرأة المتزوجة المتعلق بالملكية أنْ حافظت على ملكيتها لمهرها في مختلف الحالات . فكان من حقها أن تحمله معها في حال أرغمت على ترك بيت زوجها . لقد كانت سيّدة في بيت زوجها أو في المجمّع الإنتاجي الذي يعطى لها ولأولادها في حال تزوج زوجها امرأة أخرى . وهذا ما تؤكد عليه الروايات الشعرية الأوغاريتية تأكيداً خاصاً : في ملحمة قراتو وفي ملحمة أكخيت وغيرهما . ومع ذلك لم تصبح المرأة مالكة لما يعود لزوجها في الأحوال كلها . ففي حال وفاة هذا الأخير تؤول أملاكه إلى أبنائه وكان باستطاعة الزوجة أن تبقى في المجمّع الزراعي نفسه أو في أي مجمّع آخر إلى أن تتزوج من جديد ، وتمثل أهمية خاصة في هذا السياق الوثائق المتعلقة بشراء الزوج والزوجة بالتساوي لأراض أو ملكية ما أخرى (Ug., V, 6) وكذلك تلك التي تخص اهداء الرجل زوجته كل ما يملكه (PRU, III, 16.263;

(RŠ8.145) . كان الهدف من مثل هذه الصفقات ضمان حقوق المرأة في حال طلاقها من زوجها .

لقد كانت الزوجة ، حسب العرف ، تسكن مع زوجها في بيت واحد لكن علاقات الاله ايلو مع زوجته عشيراتو ، تظهر أن الزواج كان ممكناً من حيث المبدأ دون ضرورة أن يعيش الزوجان في بيت واحد . من هنا رأى بعضهم أن أوغاريت عرفت الزواج Sine manu أي دون نمط السلطة الأبوي للرجل على المرأة (Van selms, 1954, p., 64-68) .

أما عن الطلاق فقد كان معروفاً في أوغاريت لكننا نجهل تفصيلات كثيرة عن آثاره القانونية ومراسم حدوثه .

ثمة عدد من الوثائق ينقل إلينا فضيحة طلاق ملك أوغاريت اميشتمرو الثاني من بت - رابيتي ابنة الملك الأموري . فالوثيقة RŠ34.124 (Caquot, 1975,p.423-432; pardee,1977,p.,3-20) تنقلنا إلى النقطة التي انفجر فيها النزاع . بت - رابيتي ، زوجة اميشتمرو الثاني ارتكبت إثماً بحق زوجها وحماتها ، لحظة كتابة الرسالة كانت في وطنها ، أمور . أما الملك اميشتمرو فقد خرج من أوغاريت (إلى قصره الصيفي ؟) وانتظر وصول حراسه وثقاته . في غضون ذلك عزمت والدته أن تتوجه إلى المدينة (أي على ما يبدو إلى المجلس الشعبي) بصدد ما يجري في العائلة المالكة . لكن أسباباً سياسية تحدو بأميشتمرو لأن يسوّي المسألة دون صخب . فمنع والدته من القيام بمثل هذه التحركات وأخبرها أنه صفح عن إثم زوجته . بعد ذلك أتى يابانو ، وهو أحد ثقاة الملك ، إلى امور ومعه هدايا جديدة وسكب الزيت على رأس المرأة المذنبة من جديد (يبدو أنه الطقس المتبع لإسقاط الذنب وتجديد الزواج) . وبدا أن كل شيء أصبح على ما يرام . لكن الأحداث أخذت مجرى آخر بعد وقت قليل حيث أخذ اميشتمرو يسعى إلى الطلاق ومعاقبة زوجته . تقول الوثيقة RŠ 1957.1 ان انيتيشوب ملك قرقميش قضى في الأمر في البداية بمشاركة أخي هذه المرأة شاوشكاموڤا بن بينتيشينا ملك امور . وطرد اميشتمرو الثاني بت - رابيتي من بيته ومن بلاده وطردها شاوشكاموڤا بدوره من قصره وأرسلها لتسكن في مدينة أخرى . ثم يتنازل باسمه ونيابة عن أخته عن أية مطالب تجاه اميشتمرو الثاني . لكن خلافات حول الملكية تظهر فيها بعد وتعرض على ملك حثي تودخاليا الرابع للبت فيها (PRU, IV, 17.159) . فقد أتهم اميشتمرو الثاني بت - رابيتي أنها حاولت أن تلحق به أذى . وتقول وثائق أخرى أنها ارتكبت إثماً فظيعاً (PRU, IV, 17.116; 17.372A+ 360A) . لكن بالرغم من كل هذا احتفظت بت - رابيتي بحقها في مهرها ، كما احتفظ ولدها اوتريشاروما بوضعه الراهن في أوغاريت كتارتينّو (ولي العهد) لكن بشرط واحد هو ألاّ يقتفي أثر والدته . أما إذا أعادها بعد أن يصبح ملكاً وأعطاها حقها كملكة أم فيجب أن يحرم من السلطة . وتقول الوثيقة PRU, IV, 17.396 ان بت - رابيتي فقدت حقها في كل ما كانت قد امتلكته في أوغاريت . وفيما يتعلق باوتريشاروما ليس واضحاً لنا ماذا فعل هل تبع أمه أم أنه فضل الحفاظ على وضعه في أوغاريت ؟ على أية حال لا نعرف أن ملكاً ما من ملوك أوغاريت

حمل هذا الاسم . ومن المحتمل أن يكون اوتريشاروما قد بدل اسمه فور صعوده العرش ، وهذا أمر جائز . ومهما كان من أمر فقد كان على عملية المقاضاة الجديدة هذه أن تنهي الأمر غير أن اميشتمرو لم يرض عن نتائجها وقاد حملة عسكرية على آمور رغبة منه في أخذ بت ـ رابيتي (PRU, III 16.270) لكنه لم يحرز نجاحاً في هذه الحرب بل أن شاوشكاموفا أرغمه على التنازل عن أية مطالب تجاه بت ـ رابيتي . وفي حال مخالفة اميشتمرو الثاني وخلفائه لشروط الاتفاق ينبغي عليهم أن يدفعوا سبعة تالانتات من الفضة (؟) والذهب وسبعة أخرى من النحاس . وعندها يتدخل تودخاليا الرابع مرة أخرى في الأمر ـ ويرغم شاوشكاموفا ألا يعترض جنود اميشتمرو عندما يأتون للقبض على بت ـ رابيتي وأباح لاميشتمرو قتلها . وكان على هذا الأخير أن يدفع ألف ثقل من الذهب دية دمها (PRU, IV, 17.-372A+360A) . وهذا ما حدث . فقد سلّم شاوشكاموفا اخته لسيف الجلاد الذي لم يرحمها فأعدمت . ودفع له أميشتمرو الثاني 1400 ثقل من الذهب (PRU, IV, 17.82; 17.228) .

يتضح مما سبق أن فسخ عقد القران قد عنى لدى الأوغاريتيين طرد الزوجة من البيت (إذا لم يصل الأمر إلى حد إعدامها) وتكون الإجراءات كافة علنية وينبغي على الزوج أن يأخذ بالحسبان موقف أقارب زوجته . وبعد أن تطلق الزوجة تفقد هي وأولادها الذين يتبعونها الحقوق الزوجية والأبوية كافةً بما فيها حقوق الملكية .

كان لأولاد سيّد البيت وبناته حقوق معينة في بيت أبيهم وخاصة حقوق الملكية : البنات حقوق المهر والأبناء نصيبهم من الأملاك في حياة الأب وبعد وفاته . وقد حصل الابن الأكبر على نصيب مضاعف وكان له وضع متميز في البيت لأنه هو بالذات من سيقدم العون لوالديه في سن الشيخوخة ، ثم موقعه الخاص من عبادة العائلة والعشيرة . هذا الموقع الذي يتمتع به الإبن البكر يجب فهمه في سياق التصور العام عند الكنعانيين حول أن الأبناء البكور يخصون الآلهة ، أي أنهم يتمتعون بسمات مقدسة تميزهم عن باقي الأقرباء (Robertson smith, 1899,p.,189) .

تنبثق البكورة من واقع الولادة أولاً لكنهم عدّوها جوهراً فطرياً يمكن فصله عن حامله وإعطاؤه إلى شخص آخر . أما السبب الذي اعتمدوه لسلب البكورة فهو الجريمة التي تقترف ضد الأب ، كما تبين ملحمة قراتو (الطلب من الأب أن يتخلى عن السلطة والعزم على أخذ مكانه)[9] . ويدل انتقال البكورة إلى الابن الأصغر الذي يلتزم التزاماً صارماً بواجباته كابن (كما في ملحمة قراتو) على تغلغل المينورات (من الكلمة اللاتينية minor وتعني الأصغر ـ المترجم) إلى المجتمع الأوغاريتي . والمينورات هو تفضيل الإبن الأصغر على الأكبر لكن هذا يجري ـ مع ذلك ـ في ظل هيمنة المايورات (من الكلمة اللاتينية major وتعني الأكبر ـ المترجم) ، أي تفضيل الابن الأكبر .

9 ـ ونرى الوضع نفسه في الرواية التوراتية عن ربوين الذي اقترف جريمة بحق أبيه فحرم حق البكورة . والرواية التوراتية التي تقول ان عيسو باع يعقوب البكورة لقاء صحن من العدس ترجع أيضاً إلى هذه التصورات .

النظام الاجتماعي وبنية نظام الحكم في مجتمع أوغاريت

إن الوضع الذي كانت عليه القوى المنتجة في المجتمع الأوغاريتي والنشاط الإنتاجي في البلاد هما اللذان حددا السمات الخاصة التي اتسمت بها علاقات الانتاج والبنية الاجتماعية والنظام السياسي في أوغاريت[10] . وكنا قد تحدثنا عن هذا مفصلاً في عملنا الآخر (شيفمان ، 1982 وأشرنا هنا إلى المصادر والمراجع الرئيسة) ، حيث يجد القارىء الكريم فيه الاستنتاجات الأساسية التي توصلنا إليها .[11]

في دراستنا للبنية الاجتماعية لمجتمع أوغاريت ننطلق من أن الطبقات هي جوهر لتلك الجماعات البشرية التي قامت تاريخياً والتي تتميز عن بعضها بعض بـ «موقعها في نظام الانتاج الاجتماعي المحدد تاريخياً وبعلاقاتها (القسم الأعظم منها مثبت ومصوغ في قوانين) من وسائل الانتاج ، وبالتالي بأساليب حصولها على تلك الحصة من الانتاج الاجتماعي التي تملكها وحجمها» ، وأنه «في المجتمع العبودي والإقطاعي ثبتت التمايزات الطبقية في التقسيم الفئوي للسكان» ، أي جماعات من الناس محددة وثابتة تاريخياً تختلف عن بعضها بعض بأهليتها القانونية وشخصيتها الاعتبارية .

ينقسم مجتمع أوغاريت إنقساماً واضحاً إلى فئتين اجتماعيتين هما الأحرار والعبيد ونميز في أوساط الأحرار قطاع المشاعة وقطاع الملك . لقد اتسم كل من هذين القطاعين بسماته الخاصة المنبثقة من كون المشاعة وأجهزتها هي التي تدير شؤون القطاع الأول مع أن السلطة العليا تعود فيه للملك ، بينما كان الملك هو الذي يدير مباشرة شؤون القطاع الثاني . غير أنه لم تكن ثمة حدود مغلقة بين القطاعين : كان يمكن للشخص نفسه أن ينتسب إلى القطاعين في آن معاً متمتعاً في كل حالة معينة بحقوق خاصة وملتزماً بواجبات معينة . أما السمة الثانية التي اتسم بها مجتمع أوغاريت فتتلخص في أن إشاعة «الفردانية» في عملية الانتاج أدت إلى ظهور الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ووسائله بما في ذلك الأرض طبعاً ، وهكذا قامت في أوغاريت اللامساواة في الملكية والتمايز الاجتماعي . وأخيراً تتلخص السمة الثالثة لمجتمع أوغاريت في أن تحسين عملية الإنتاج أعطت إمكانية الحصول على فائض انتاجي مما خلق بالتالي إمكانية لاستغلال عمل الآخرين : إن كان عمل الأجراء المأجورين أو عمل فئة التابعين للملك (ما يسمى ناس الملك ـ المترجم) الذين سيقوا للعمل في استثماراته كالعبيد .

عدّ الأوغاريتيون ان العبد (بالأوغاريتية ʿbd والأكادية ardu) هو الشخص الذي يُعدّ ملكية لشخص آخر ، بمعنى آخر العبد هو ذلك الفرد الذي فقد شخصيته الخاصة لهذا السبب أو ذاك . لقد كان بمقدور سيّد العبد أن يتصرف به كما يشاء : يبيعه ، يشتريه أو يستخدمه في مجال من مجالات النشاط . وهذا كله ينعكس في الوثائق الأوغاريتية (RŠ 8.145, PRU, IV, 17.355; Ug., V,81) .

10 ـ خلافاً للرؤية التي حظيت بانتشار واسع جداً (Gray,1975, p.,1) لا تعطينا وثائق اوغاريت أية إمكانية للحديث عن وجود نظام الطوائف فيها : هذا النظام الذي كان من الممكن ان يأتيها عن طريق العنصر الهندي ـ الايراني . ولا تجيز لنا الوثائق نفسها أن نتحدث عن أن اوغاريت عرفت النظام الإقطاعي وفئة «البارونات» .

11 ـ لمزيد من الإطلاع على تقويم البنية الاجتماعية والنظام السياسي في اوغاريت انظر : يانكوفسكايا ، 1963 : Rainey,5727/1967; Heltzer,1976 .

لقد كان مدى استغلال العبيد واسعاً جداً . فاشترك هؤلاء في الأعمال الزراعية حيث وصلتنا وثائق عن مجمعات انتاجية تابعة لأفراد أو تابعة للملك يعمل فيها ملاك خاصة من العبيد (PRU, V, 13; ug., V, 6, 96) . كان بمقدور العبيد أن يشاركوا في الحياة العملية (Ug., V, 12) وخاصة في عمليات السوق التجارية وهذا ما يفترض امتلاك المخصصات المالية الضرورية وإمكانية العمل على مسؤولية العبد الشخصية ، أي اعتراف غير رسمي بأهلية العبد من قبل المجتمع . ملكية العبد كانت تعود شكلياً وقانونياً لسيده (PRU, V, 60) وهو الوضع الذي ساد في كل مكان هيمنت فيه العلاقات العبودية . بالرغم من ذلك كان لا بد من أن يملك العبد إمكانية التصرف بهذه الملكية كشرط ضروري لمشاركته في الحياة العملية ، أي أن تكون له حقوق المالك .

لقد ترتب على ذلك كلّه أنه إذا كانت الحدود القانونية واضحة كل الوضوح بين العبد والحر فقد غدت الآن غير واضحة دائماً في الحياة العملية اليومية . وبغض النظر عن الرؤية الذاتية لهذا الشخص أو ذاك وبغض النظر عما إذا كانت هذه الرؤية قد تكوّنت بشكل بيّن واضح أم لا فقد نُظر إلى العبد على أنه انسان ، أي كائن لا يختلف من حيث الجوهر عن السيّد بالرغم من أنه في حالة تبعية . وهذا ما كانت له نتائج هامة . فكل شكل من أشكال التبعية كان بالنسبة للمجتمع عبودية ، وصاغه في مصطلحات العبودية حتى لو أن الفرد المعني لم يفقد حريته الشخصية . وعليه سميت تبعية ملك أوغاريت للملك الحثي عبودية ، وهكذا سميت تبعية ملكي سيانو واوشناتو لملك أوغاريت . وفي مجال العلاقات الشخصية كان أفراد الوسط الاجتماعي الأدنى يسمون أنفسهم عبيداً عند تخاطبهم مع ممثلي الوسط الاجتماعي الأعلى (PRU, II, 14; PRU, V, 117, Ug., V, 54; PRU, IV, 17.393, Ug., V, 20; PRU, IV, 17.442; PRU, IV, 17.383) ونحن لا نستطيع دائماً أن نحدد هل الحديث في الحالة المعطية يعني العبيد بالمعنى الدقيق للكلمة أم لا . ففي عدد من الحالات كان مفهوم «عبد الملك» يطابق مفهوم «فرد تابع للملك» .

ويبيّن عدم وجود مصطلحات لغوية خاصة للدلالة على مفهوم «حرية» أن الحالة التي أصبح يستدل عليها بهذه الكلمة فيما بعد غدت بالنسبة للمجتمع الحالة الطبيعية للفرد لذلك لم تكن تحتاج إلى تعريف ، بينما كانت العبودية انعطافاً يضع صاحبه خارج هذه الحالة . من الواضح أن الحرية هي حق الانسان في شخصيته الخاصة ، بمعنى آخر حق التصرف بذاته كما يشاء ووفق مقتضيات مصلحته على اشتراط مراعاة المعايير القانونية والأخلاقية السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه . فالحرية الشخصية المطلقة تكون موجودة إما خارج المجتمع وإما كعنف وجور يُمارَسان ضده .

إذاً لقد كان ثمة مجالان للأحرار في أوغاريت وهما القطاع المشاعي والقطاع الخاص إضافة إلى مجال ثالث هو الهروب من المجتمع . لكن هذا المجال الأخير لم يكن حكراً على الأحرار وحدهم حيث شاركهم العبيد فيه أيضاً . ولم يكن المجتمع يميل للتعايش بسلام مع هذه الإمكانية الأخيرة لذلك وضع عراقيل

كثيرة في وجه الهاربين ، خابيرو ؛ فسعى إما لإعادتهم (PRU, IV, 17. 238) أو إلى دمجهم فيه ، إذا كان الحديث يجري عن الغرباء . وفي أوغاريت أقيمت مدن للخابيرو (مثلاً خالابو - ابيريما)[12] .

أول ما يتسم به القطاع المشاعي هو وجود الملكية المشاعية للأرض واستخدامها . لم تكن ملكية الأرض الواقعة في أراضي العشيرة إلا من حق أفرادها الذين يتمتعون بالحقوق كاملها أما الآخرون فلم يكن لهم مثل هذا الحق ولم يحصلوا عليه إلا بعد موافقتها . وبالرغم من أننا لا نملك أية إشارة مباشرة بخصوص أوغاريت إلا أن المواد التوراتية الموازية تدل دلالة واضحة على ذلك[13] ، كما وليست لدينا أية أسس للاعتقاد أن نظاماً آخر ساد في المجتمع الأوغاريتي . علاوة على ذلك حافظ المجتمع على تصوره بخصوص الأرض المتوارثة التي يجب أن تؤول من جيل إلى جيل داخل العشيرة ولا يجوز بيعها لأي كان من خارجها . هذه الأرض كانت ضمانة الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي داخل العشيرة . وثمة أسس للاعتقاد أن أوغاريت كانت تعرف ما يسمى باليوبيل . وهو الطقس التي تعود بموجبه أرض العشيرة إليها بعد مضي خمسين عاماً على بيعها خارج العشيرة (PRU, V, 9 إذا صح التأويل الذي نعرضه في مكان آخر) . لكن كان لا بد من أن تشق الملكية الخاصة طريقها إلى هذا المجال فاصبحت أراضي العشيرة موضوع مختلف ضروب العمليات التجارية بما في ذلك عمليات البيع والشراء . وبهدف تجاوز الأصول القانونية السائدة في المجتمع أخذوا يلجؤون إلى عمليات التبني والمؤاخاة لتثبيت عمليات بيع الأرض وشرائها دون صعوبات تذكر ، بمعنى آخر أُدخل الشاري قوام العشيرة وغدا فرداً من أفرادها وبالنتيجة حق له أن يملك الأرض المشرية ملكية أبدية (PRU, III, 15.92; PRU, III, 16.295; PRU, III, 16.200; PRU, III, 16.344; Ug., V, 81) .

من المحتمل أن يكون المصطلح nḫl الذي نصادفه في عدد من الوثائق الأوغاريتية قد استخدم بمعنى «محاصص» (هذا رأي ف . أ . ياكوبسون) أي ذلك الذي ملك في أعقاب مثل تلك العمليات (التبني أو المؤاخاة - المترجم) نصيباً معيناً من الأملاك الوراثية ويدير شؤونه الاقتصادية فيها ادارة مستقلة . إلى جانب هذا كان يوجد في القطاع المشاعي الأوغاريتي أراض لا تعود ملكيتها إلى العشيرة ولم تكن ثمة قيود على بيع هذه الفئة وشرائها ومقايضتها ومبادلتها . وقد نظمت عمليات بيعها وشرائها كافة بحضور الشهود فقط ولا يعترف بفاعلية الصفقة ما لم يذكر فيها الملك أو أجهزة الإدارة المشاعية (PRU, III, 15.37; PRU, III, 15.182; Ug., V, 5, 159-161) . ولم تتدخل الدولة في عقد أية صفقة بخصوص أراضي المشاعة .

وسوف نعرض أدناه وصفاً وتقويماً لحقوق عضو المشاعة وواجباته . لقد نظمت المشاعة نفسها كجماعة على الشكل التالي .

غالباً ما نصادف مصطلح «مدينة» (باللغة الأوغاريتية qrt ، بالأكادية ālu) في الوثائق الأوغاريتية دون أية شروح أخرى . لكننا نستطيع أن نرى في هذه

12 - يبين اللوح PRU.IV, 17.238 انه كانت توجد في حتي منطقة مخصصة لإسكان فئة الأبيرو .

13 - ما ترويه التورات (تكوين الإصحاح الثالث والعشرون) عن شراء ابراهيم ارضاً ليدفن فيها موتاه .

الكلمة ، كما في الكلمة اللاتينية urbs واليونانية polic ، دلالة على تجمع سكاني مركزي («مدينة أوغاريت» ـ في الحالة المعطاة) ، على مركز سياسي واداري ، على مجموع المواطنين الذين يؤلفون المشاعة المعنية . أما أجهزة الإدارة في المشاعة فقد تألفت من المجلس الشعبي ومجلس «الآباء» ، سادة البيوت على ما يظهر . تذكر لنا ملحمة قراتو (C15= KTU, 1.15) المجلس الشعبي (phr) على أنه المكان الذي «يعلو» فيه الملك عندما يولد له الوريث أو الورثة . لكن الوثائق (,PRU, IV 17.286; PRU, IV, 17.143; PRU, IV, 17.83; PRU, IV, 17.425) تجيز لنا الاعتقاد بأنه كان يوجد في أوغاريت شكل خاص للمجلس الشعبي إذ كان له وزنه فعلاً حيث تحققت هنا قرارات الأحكام الصادرة . وحسب الوثيقة RŠ 34.124 عزمت الملكة ـ الأم أن تتوجه إلى المدينة ، أي إلى المجلس الشعبي بخصوص الصعوبات العائلية التي كان يعاني منها ولدها الملك . بكلمات أخرى كان المجلس الشعبي مؤسسة فعالة في أوغاريت في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد .

نرى في الوثيقة (+PRU, IV, 17.424C 379B) مجلس «الآباء» يلعب دور الهيئة العليا التي تفصل في المسائل القانونية وتحافظ على عادات مجتمع أوغاريت وتقاليده وتحميها . وفي أوغاريت وظيفة أخرى تسمى «ماغيسترات» (كلمة لاتينية magistratus) . مهمة هذا الماغيسترات القيام بالمهمات الإدارية والقضائية في المشاعة (لم تكن هذه المهمات منفصلة عن بعضها بعض وفق تصور ذلك العصر) وكان الماغيسترات يسمى ساكينو أي «الحاكم» . وتفيد الوثائق المتوفرة لدينا (PRU, III, 11.730; PRU,III, 15.19; PRU, III, 15.33; PRU, IV, 17.424c+ 397B; PRU, IV, 17.288; PRU, IV, 17.425; Ug., V, 22.38,54) ان الساكينو كان يمثل مصالح المجتمع في العلاقات مع الدول الأخرى وكانت له مراسلاته الخاصة مع حكام تلك الدول وكانت له مهمات قضائية . ومن حيث الشكل كانت تحركات الساكينو غير تابعة للملك وهذا ما يفسر توجه ذوي الحاجة مباشرة إليهم متجاوزين الملك وإدارته . وهنا ينشأ تصور مفاده أن صلاحيات الساكينو كانت في أحيان كثيرة مماثلة لصلاحيات الملك . لقد كان الساكينو مرتبطاً بمجلس «الأباء» وعليه أن يأخذ قرارات هذا المجلس وتوصياته بعين الحسبان وألا يتجاوزها .

يبدو أن علاقات معقدة كانت قائمة بين الساكينو والملك خلال الحياة اليومية . منشأ هذا التعقيد ، على الأغلب ، هو ازدواجية السلطة .

لقد كان رئيس السوق يخضع خضوعاً مباشراً للساكينو وكان هذا (رئيس السوق ـ المترجم) يجمع الضرائب من التجار .

وكانت الشؤون الاجتماعية كلها تُفصل في الساحة قرب بوابات المدينة التي كانت تستخدم عند الضرورة بمثابة جرن (ومن هنا جاءت تسميتها grn «جرن») . في غضون ذلك كان المسؤولون يجتمعون في ظل الشجرة المقدسة . ونقرأ في ملحمة أكخيت (C17= KTU,1.17) :

«وفي اليوم السابع ،
عندما دانيلو ، الزوج الرباتي ؛ عندما الأمير ، الزوج الخارنامي ، قام ، جلس

عند مدخل البوابات ، تحت الشجرة الجبارة ، التي في الساحة . وقرر ، وله الحق ، قضية الأرملة ، وعالج حسب القانون دعوى اليتيمة» .

لذلك غالباً ما يسمى مسؤولو المشاعة «رجال البوابات»[14] .

أما تاريخ القطاع الملكي فبمقدورنا أن نتتبعه عبر وثائق النشاط العملي ومراسلات القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد وعبر الروايات الشعرية الأوغاريتية التي تعكس لنا بنية أكثر قدماً نستطيع إعادتها إلى الألف الثالثة قبل الميلاد .

يسمى الملك في أوغاريت كما في باقي المجتمعات السامية الشمالية ـ الغربية mlk (malku) . وفي اللغة الأكادية يعني الجذر mlk «ارتأى ، قدر ، مسك مجلساً» أما الاسم mallku فيعني «عضواً في المجلس ، مستشاراً» لكن يعني أيضاً «حاكم» . ثمة معنى مماثل («قرر ، تشاور») نجده في اللغات الكنعانية ـ الامورية بما في ذلك كتاب العهد القديم (Even šošan, 11, p., 805) . وعليه يجوز لنا أن نقول أن mlk كفرد مسؤول تطور من الماغيسترات الذي ارتبط نشاطه بعمل المجلس وقد يكون قاد عمل المجلس . أما «علوّ» الملك بين الرابايرات وفي المجلس الشعبي فعلى الأرجح أنه يرجع إلى زمن عهيد وهذا ما ترويه ملحمة قراتو . فهذا الطقس يعود إلى اختيار الملك أو إعادة تنصيبه دون انتخاب ، بالاتفاق . تنقل لنا ملحمة قراتو لوحة عندما تؤول السلطة الملكية من أب إلى ولده بالوراثة ، وقد يكون بموافقة أجهزة ادارة المشاعة . وفي لائحة أسماء ملوك أوغاريت التي وصلتنا في حال سيئة تتردد سلسلة من الأسماء التقليدية في العائلة المالكة (اميشتمرو يتردد مرتين ، نقميبا خمس مرات ، عمورابي مرتين ، إبيرانو ثلاث مرات) . وما يسمى بخاتم العائلة المالكة استخدم في أوغاريت على مدى قرون[15] عديدة .

كان الملك بالنسبة للأوغاريتيين وأسلافهم كائناً مقدساً ، مرتبطاً بالمجتمع برباط سحري لا ينفصم ، وهو ضمانة رفاه المجتمع الذي يحكم واستقراره لأنه يملك الصفات الضرورية لذلك . من هنا جاءت مطالبة الملك بنقاوة طقسية . فالملك ملزم أن يقوم بعملية الوضوء بشكل دوري ومنتظم كونها طقساً خاصاً تختمه مراسم تقديم الأضاحي (C33=KTU, 1.43; Ug., V, III, 12=KTU, 1.105; C35=KTU, 1.41; C,App., II=KTU, 1.87) . وتذكر لنا وثائق الشعائر والطقوس رقصة الملك عند القيام بالطقس . ويستوجب اهتماماً خاصاً في هذا السياق الخاتم الملكي الذي يحمل رسم رجل عار مسلح برمح ويصارع أسداً (انظر الصورة رقم 3) . ولا يستدعي الشك الرسم الذي يحمله الخاتم الذي يعبر عن الامتحان المقدس الذي يخضع له الملك . ولقد نقلت إلينا الوثائق حالات أخرى لامتحان قوة الملك في المجتمعات اللاطبقية كلها أو التي لا تزال في المراحل المبكرة من الانقسام الطبقي . كان ينبغي على الملك أن يتمتع بقوة عضلية فريدة وصحة جسدية أقوى من الأذى ولياقة بدنية تساعده على تحقيق النصر في الحالات كافةً . لأنه إذا كان الملك سقيماً فسيؤثر هذا على الوضع العام للمجتمع . ففي ملحمة قراتو كان مرض

14 ـ لقد أفضى انتشار هذا النظام في مختلف مناطق اسيا الأمامية المطلة على المتوسط إلى ان التورات استخدمت كلمة Sa'ar «بوابة» للدلالة على جماعة مدنية .

15 ـ عندما افترض جوردون . س . (1977 ، ص 225) أن أوغاريت عرفت ما يسمى ديارخيا (اي ملكان) وانهما اتسما بطبيعة الهية فإنه استند إلى تاويل مغلوط للمقطع الجانبي حيث في حقيقة الأمر صورة عشيراتو تطعم شهارو وشاليمو، كما جاء في النص C23=KTU, 1.23 عن ولادة الآلهة .

البطل السبب الرئيس الذي دفع ابنه ياسيبو ليطلب من أبيه التخلي عن العرش :

«المرض غدا أختا لمضجعك ؛
كالزوجة يلازم المرض فراشك» ، . . .

ولم تكن قدرة الملك على إنجاب الأولاد تلعب دوراً أقل أهمية . فإذا كان الملك يعيش حياة عائلية طبيعية وقادراً على الإنجاب فسوف يكون لهذا الأمر تأثيره على ازدهار المجتمع . لذلك فإن واحداً من المشاهد الرئيسة في ملحمة قراتو يتحدث على الحملة الشعبية العامة في سبيل الحصول على عروس جديدة للملك الذي كان قد فقد زوجته وأولاده .

والملك الذي يعد ضمانة استقرار المجتمع كان ملزماً بإقرار العدالة - وفق تصور ذلك العصر - وخاصة الاهتمام بضمان حقوق الأرامل واليتامى لأنهم ضعفاء من الوجهة الاجتماعية .

في المشهد الذي نقلناه آنفاً من ملحمة قراتو يتهم ياسيبو أباه أنه يتجاهل واجبه هذا (حماية الأرامل واليتامى - المترجم) ويشيع الجريمة والعنف (C16=KTU, 1.16) :

«انك تتكلم كمستبد من المستبدين
وتستقبل المخاتل بحفاوة ؛
أنت لوثت يديك بالعيب ؛
أنت لا تقرر أمر الأرملة وفق القانون ؛
ولا تعالج حسب القانون دعوى المسكين !
أمام وجهك أنت لا تطعم اليتيمة ،
وخلف ظهرك ترمي الأرملة» .

هذه الدوافع «الجلية» هي التي أعطت الذريعة لبعضهم كي يرى - ومن وجهة نظرنا دون أسس كافية - في ملحمة قراتو أسطورة اجتماعية (Gray, 1964) . نكتفي هنا أن نلفت الانتباه إلى أن الرواية الشعرية المذكورة لا تتعاطف تماماً وبوضوح مع ياسيبو في ديماغوجياته . لكنها مع ذلك تصف الوضع الذي عده مؤلف النص ممكن الحصول كما وتصف رؤى المجتمع لما يجب أن يكونه الملك[16] .

منذ العصر القديم كان حراس الملك أهم سند للسلطة الملكية . وهؤلاء عبارة عن مجموعة من الجنود الذين تربطهم بالملك علاقات شخصية . وتذكر ملحمة قراتو هذه المجموعة (مصطلح ḫbr) وتصفها بأنها «عظيمة وجبارة» (C15=KTU, 1.15) . تبرز بين هؤلاء الحراس شريحة عليا : «الجبابرة» (try) و«حاملو السيوف» (ẓbyy)[17] . فهم يشاركون في المناولة المقدسة التي يقيمها قراتو عندما كان مريضاً ، ثم يبكونه منتظرين وفاته الوشيكة . أما المحور الاجتماعي الآخر للحراس فقد ألّفه «الغلمان» (hʿrg glm) الذين يخدمون الملك وكبار الحراس . لكن كلمة «غلام» غدت مع الزمن رديفاً لكلمة «عبد» .

مع مرور الزمن تنشأ من أوساط حراس الملك فئة تسمى «ناس الملك» (bnš.mlk) شكلت الأساس الذي ارتكز إليه قطاع الملك في مجتمع أوغاريت . لقد كانت العلاقات بين الملك وفئة «ناس الملك» علاقات شخصية استندت إلى تلقيهم أجراً منه ، عادة : أرض . وكان يمكن أن يكون هذا الأجر مشروطاً بتنفيذ بعض الالتزامات أو بغير شروط قط . لكنه كان على أية حال بمثابة هدية فرضت على متلقيها الذي لم يردها بأجمل منها التزاماً بخدمة الملك ، وليس هذا وحسب

16 - لقد كانت مثل هذه التصورات عن واجبات الحاكم وما يقابلها من مواعظ وارشادات ثم الانتقاد العلني في حال عدم التقيد بهذه الواجبات : هذه الممارسة كانت منتشر في أرجاء العالم القديم كافة من الصين وحتى بلدان حوض المتوسط ولا يمكن ان نعدّها صفة خاصة بالمجتمع الأوغاريتي وحده . كما ولم تكن في منطقة آسيا الأمامية المطلة على المتوسط ظاهرة معزولة . ويرجع التنبؤ بمجيىء المسيح إلى التصورات القديمة عن الملك كضمانة لاستقرار العدل الاجتماعي (انظر : التورات ، اشعيا ، الاصحاح الحادي عشر والاصحاح الثاني والثلاثين) .

17 - الترجمة المتعارف عليها لكلمتي «ثور» و«غزال» لا تعطي حتى الآن المغزى المقبول . اما التأويل الذي نقرّه نحن فيستند إلى أسس عرضناها في تعليقاتنا على ترجمتنا لملحمة قراتو .

بل وعلى الأرجح أنها أقامت ـ وفق تصور العصر ـ بين الهادي والمهدى إليه علاقات سحرية لا تنفصل .

لكنه كان بمقدور الملك أن يسترد الأرض التي أهداها متى شاء وأن يهديها إلى شخص آخر . كما أنه بمقدورنا أن نتصور أن أحد «ناس الملك» قد امتنع من تلقاء نفسه عن قبول الاستثمارة التي أهداه الملك إياها . ولا ريب في أن التبعية كانت تسقط في مثل هذه الحالات .

كانت فئة «ناس الملك» تنقسم إلى شرائح مختلفة بما فيها أولئك الذين حملوا ألقاب (ماريانو ، ماجاروخلي ، سانانو ، عشيرو وهلمجرا) . لكن بما تكمن خصوصية كل جماعة من هذه الجماعات ؟ هذا ما نعرفه عبر وثائق القرنين الرابع عشر والثالث عشر .

عموماً كان ينبغي على «ناس الملك» أن ينفذوا التزامات مختلفة تجاه الملك : بدءاً من المشاركة في الحملات العسكرية والخدمة في القصر وحتى العمل في الأراضي والاستثمارات التابعة للملك ، وإدارة شؤونه التجارية وتأدية المبالغ النقدية والعينية المسجلة لصالح خزنة الملك . وقد حصل «ناس الملك» بدورهم من الخزنة على جراية تموينية وملابس وسواها .

لكن قطاع الملك في أوغاريت القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد عرف علاقات من صنف آخر . ففي بعض الحالات كان الحاصلون على هبة من الملك يدفعون ثمنها (شيفمان ، 1982 ، ص 34 ـ 35) وقد نظمت هذه العمليات أحياناً على شكل هدية جوابية : إهداء الملك ما يسمى بـ «ذهب الاحترام» . غير أن حقوق ملكية الشاري محدودة في قطاع الملك ومقيدة بالملكية العليا له على هذه الأراضي كافةً . وفي حال أراد صاحب هذه الأراضي بيعها تطلب الأمر تنظيم عملية البيع هذه على شكل هدية أو هبة من الملك إلى الشاري الجديد .

وتفيد الوثائق الأوغاريتية أن ثمة تمايزاً طبقياً واضحاً كان قائماً في أوساط الأحرار في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد . فمن بين جمهرة الأحرار هنا يبرز على أحد المحاور أناس يملكون عشرات من المجمّعات الزراعية[18] ويتصرفون بعشرات الآلاف من أثقال الفضة والذهب وعشرات التالانتات منها ويديرون عمليات تجارية واسعة النطاق تتعدى حدود أوغاريت ويشاركون مشاركة نشطة في التجارة الدولية لعصرهم حيث تبحر سفنهم في رحلات تجارية بحرية (خاصة إلى كريت) .

وغني عن القول طبعاً أن الملك كان أغنى الأغنياء . فقد كانت المجمّعات الزراعية التابعة له (المَعاصِرُ) تتصف ببنية معقدة وتنوّع واسع من الموجودات وعدد وفير من العاملين (عبيد وأحرار «ناس الملك») الذين يتلقون جراية من الخزنة الملكية . وكان يعمل لحساب الملك عدد عديد من الورش المهنية خارج القصر الملكي وداخله . وكانت سفنه التجارية تجوب البحر ، ولعب التجار الذين يعملون لحسابه دوراً حاسماً في عالم التجارة .

وعلى المحور الآخر للناس الأحرار نرى الفقراء المفلسين الذين يبيعون قوة عملهم وفي أحايين كثيرة كانوا يهجرون

18 ـ في أوغاريت كما في العالم السوري الفلسطيني كله أيضاً لم تكن توجد مزارع كبيرة بالمعنى الصارم للكلمة . أما تجميع الأراضي في أيدي عدد معين من الأفراد فقد جرى بضم عدد من المزارع والتجمعات الانتاجية (حقل ، بيت ، مدينة ، بستان ، كرم ، كرم زيتون ، «برج» ، معصرة وغيرها) وجعلها في يد شخص واحد مع الحفاظ على استقلالها الداخلي .

استثماراتهم ويتركون المجتمع ويرحلون .

تفيدنا ملحمة أكخيت أنه نتيجة لتزايد عدد الأضاحي المقدمة تراكم في المعبد احتياطي كبير من المواد الغذائية المعدة، على الأرجح ، لتوزيعها على الفقراء . وحسب قول الابن المثالي (في الملحمة نفسها) أن كل فرد من أفراد المجتمع له الحق في الحصول على نصيب من الاحتياطات الموجودة في معبد بعلو[19] .

بالرغم من كل هذا ألّفت «الشريحة الوسطى» الجمهرة الرئيسة من سكان البلاد . وهذه الشريحة هي أولئك الذين كانوا يملكون مجمّعاً زراعياً ، واحداً والأكثرية ملكت مجمعين أو ثلاثة ، وكانوا يعملون مباشرة في استثماراتهم هذه . لكنهم استغلوا عمل العبيد في بعض الأحايين ، حيث كلف هؤلاء بتأدية مختلف ضروب الأتاوات وأعمال السخرة .

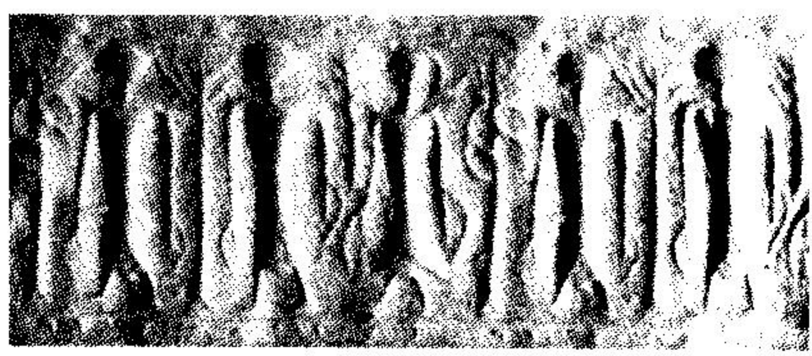
19 ـ لقد جاء في كتاب التورات (تثنية ، الاصحاح 26 ، 12 ـ 16) أن عشر المعبد في ثالث عام للدورة المؤلفة من سبعة أعوام يخصص للاويين الذين لا يملكون مصدراً للعيش (اللاويين هم صغار رجال الدين الفقراء) وللغرباء والأرامل واليتامى . كما وحفظت لنا التورات معياراً قانونياً قديماً لا ريب أنه معيار كنعاني مشترك يسمح بموجبه للفقراء ان يجمعوا بواقي المحصول من الحقول والكروم . ويفرض هذا المعيار أن لا يحصد صاحب الحقل الزوايا بل يبقيها للفقراء (لاويين ، الاصحاح التاسع عشر ، 9 ـ 10) . وثمة ظواهر مماثلة عرفها التاريخ العربي أيضاً حيث بقيت تعيش العلاقات الاجتماعية البدائية حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (بسيرشتس ، 1961 ، ص 96) . ويبدو أن ممارسة مماثلة عاشت في أوغاريت لكن لا تتوفر لنا أية معطيات بهذا الصدد .



[اللوحة 1] بعلو الجبار



الفصل الثاني



ختم اوغاريتي يمثل رجلين وامراة يرتدون ثيابا طويلة ويسيرون نحو شجرة ثمارها غريبة .

الانسان والوسط المحيط

الوسط اللغوي

نستطيع عند حديثنا عن الوضع اللغوي الذي كان سائداً في أوغاريت أن نؤكد على الآتي استناداً إلى ما تقدمه لنا الوثائق من معطيات . كان التخاطب في أوغاريت يتم بلغتين محليتين هما : السامية ، وهي التي يسميها علم الساميات المعاصر بالأوغاريتية ؛ والحورية . أما اللغة الأكادية التي اقتبست عن بلاد الرافدين فقد قامت بدور الوسيط العام كوسيلة للتخاطب المكتوب بين الدولة وباقي الدول ، وبين الجماعات الاثنية وكذلك لغة الشوؤن العملية والمراسلات . ونشير إلى أن حجم التواصل الشفوي والرسمي الذي كانت تقوم به اللغات المحلية كان واحداً تقريباً : كانت الأوغاريتية والحورية لغتين كتابيتين أيضاً استخدمتا في شؤون الحياة اليومية ومنها شؤون العبادة . فبين يدينا الآن نصوص مكتوبة باللغتين معاً . ومع ذلك فإننا لا ننفي أن الأوغاريتيين كانوا يفضلون استخدام اللغة الأوغاريتية في كتاباتهم . فعمل المدارس الكتابية ، كما تبين القواميس التي نشرت في Ug.,V ، كان يهتم بحاملي اللغتين الأوغاريتية والحورية . أما الكتابة الأوغاريتية الخاصة فقد استخدمت اللغتين معاً وأحياناً : الأكادية فقط . هذه الحقائق كلها تشير إلى أن مجتمع أوغاريت عرف في حياته اليومية استخدام اللغتين .

وإننا إذ نعيد القارىء إلى أعمال إ . م . دياكونوف (دياكونوف 1967 ، دياكونوف 1971 ، دياكونوف 1978) التي قدمت فيها لنا اللغة الحورية على مستوى كامل من الدراسة والتمحيص فإننا نقتصر هنا على الإشارة إلى الآتي : كانت اللغة الحورية نسيبة اللغة الأوغاريتية وعدد آخر من لغات شمال القفقاس المعاصرة (لكن الوقت لا زال مبكراً لإعطاء أحكام قطعية في هذا المجال) . ولقد بينت دراسة النصوص الأوغاريتية المكتوبة باللغة الحورية أنه كان ثمة لهجتان في اللغة الحورية مستخدمتان (أو أفادتنا بهما الوثائق فقط) في المجتمع الأوغاريتي (فاتشيكيان ، 1978) ،

إحداهما «الأوغاريتية I» وتعد قديمة جداً لأنه كانت تستخدم فيها الأسماء بدلاً من صيغ الصرف بينما كانت تستخدم في «الأوغاريتية II» الأسماء إضافة إلى أن صيغ الصرف كانت منتشرة انتشاراً واسعاً فيها .

تنتسب اللغة الأوغاريتية[20] ، من حيث التصنيف العام المعترف به ، إلى الفئة الكنعانية الآمورية من مجموعة اللغات السامية الشمالية الغربية . أما دياكونوف (دياكونوف ، 1967 ، ص 183 ـ 184) فينسبها إلى مجموعة اللغات السامية الشمالية الوسطى . وعلى أية حال فإن اللغة الأوغاريتية التي كانت قد انفصلت عن باقي اللغات القريبة منها في النصف الثاني من الألف الثالثة قبل الميلاد (دياكونوف 1975 ، ص 120) تتسم بخصائص لغات المجموعة الكنعانية الآمورية كلها . وفي هذه المجموعة تقترب اللغة الأوغاريتية من اللغات الآمورية واللهجات السورية وتتميز في عدد من السمات عن اللغات الكنعانية السائدة في فلسطين وفينيقية (أولبرايت ، 1961 ، ص 354)[21] . فالحرف الكنعاني الممدود ō مثلاً يقابله في الأوغاريتية الحرف الممدود ā ؛ وإذا كانت الصيغة السببية للفعل تتشكل في اللغات الكنعانية بالنهايات -hi أو -yi و -'i فإنها تصاغ في الأوغاريتية بالنهاية -ši . أما الصيغة المميزة للغة الأوغاريتية فهي الصيغة الفعلية للغائب المذكر بصيغة الجمع مع البادئة -tl'akn)t بدلاً من yl'akn المعتادة) ، وهي الصيغة التي ذكرتها مراسلات تل العمارنة (هردنر ، 1938 ، ص 76 ـ 83) . غير أنه تجدر الإشارة إلى أن المسافة لم تكن كبيرة بين مجموعة اللغات الكنعانية الآمورية .

لقد احتفظت اللغة الأوغاريتية ، كلغة قديمة ، في نظام النطق الخاص بها بفونيمة نطق الحرفين الحلقيين ḫ وġ والشفويين t و(t) ẓ . وفي مرحلة زمنية متقدمة من تطور اللغات الكنعانية الآمورية تحول ḫ تدريجياً إلى ḥ وتحول ġ إلى C وz(t) إلى ṭ وṯ بقي مجرد شكل من أشكال t يلفظ بعد الأحرف الصوتية ، وفي الوقت نفسه حافظت اللغة الأوغاريتية على الحرف الصامت š والصوتي s[22] اللذين يكتبان بالحرف š نفسه . أما الحرف ž المقتبس عن اللغة الحورية فقد بقي خارج النظام .

وفي مجال علم الصرف فإن السمات القديمة التي تتصف بها اللغة الأوغاريتية هـي :

ـ تشكيل الأسماء المؤنثة بالنهاية -t(-atu) وتحوّل النهاية -y(ayu) إلى استثناء في بعض الأسماء الخاصة وفي كلمة 'irby «جرادة» (انظر WUS, p.,34,N-337) . غير أن اللغة الأوغاريتية عرفت أيضاً (في حالات نادرة) نهاية التأنيث ā ـ المشار إليها بالكتابة ṣdq(h)h وتعني تقيَّة ، yšrh وتعني عفيفة) . في الألف الأولى قبل الميلاد غدت هذه النهاية هي السائدة في اللغات الكنعانية الآمورية ، بينما اختفت -y وتحولت t إلى اصطلاح قديم غير مستخدم أو إلى سمة خاصة من سمات صيغة الاقتران ؛

ـ وجود نظام النهايات الإعرابية للأسماء . ولكن حتى بداية الألف الأولى قبل الميلاد لم يبق في اللغات الكنعانية الآمورية سوى بقاياها (مثلاً ، الصيغة

20 ـ وصف اللغة الأوغاريتية ، انظر : UT;Segert,1965; Artun,1974 .

21 ـ يرى و . ف . اولبرايت (1968 ، ص 101) ان الملحمة الأوغاريتية كتبت بلغة ملحمية مشتركة لشعوب المنطقة كلها . لكن المواد الفينيقية والفلسطينية تبين ان كل مركز كانت له نصوصه الميثولوجية الملحمية الخاصة به والتي قامت على اللغات المحلية أيضاً .

22 ـ كون اللغة الاوغاريتية لا تعرف رمزاً يدل على s لا يعني ابداً اختفاء s السامية الأولية من اللغة الاوغاريتية ، كما يرى سيرغيت (1965 ، ص 21) .

الإعرابية المحلية مع النهاية a- ؛

- وجود الاداة m الملحقة بالاسم .

غير أن الأداة ha السابقة للاسم ازاحتها من اللغات الكنعانية الآمورية مع بداية الألف الأولى قبل الميلاد ؛

- وجود الصيغة الفعلية للغائب المفرد المذكر في نظام الأفعال الأوغاريتية[23] مقترنة بالنهاية الصوتية (qatala)[24] . وفي الألف الأولى قبل الميلاد كانت هذه الأخيرة قد سقطت واكتسب فعلها صيغة qātal (في اللغة اليهودية) أو qōtol (في اللغة الفينيقية) .

في اللغة الأوغاريتية ، كما في اللغات السامية الأخرى ، لم يظهر جنس المتكلم أو وضعه الاجتماعي : الوجه الأول للفعل في صيغتي المفرد (l'ikt, il'al) والجمع (nl'akn - ليست معروفة لنا سوى هذه الصيغة) وكذلك الوجه الأول للضمير في صيغتي المفرد ('an, 'ank-anaku ، والعطفية -y) والجمع (غير معروف لنا سوى صيغ حرفي العطف n و -ny)[25] ينتسبان إلى ما يسمى بالصنف العام . كما ولم تُظهِر الوسائل اللغوية الوضع الاجتماعي للشخص المخاطب : لم تعرف اللغات القديمة سوى صيغة خطاب واحدة هي صيغة المفرد «أنتَ» . لكن ما قيل لا يعني بالطبع أن المتكلم لم يكن ليأخذ بعين الحسبان الحال الاجتماعية للمخاطب ويكفي أن نتذكر هنا صيغ الاذلال الذاتي التي كان يستخدمها الشخص الأدنى أثناء مخاطبته الشخص الأعلى . غير أن استخدامها كان على الأرجح من باب الأدب أكثر مما هو صيغة لغوية . وفي الوقت نفسه كان المذكر أو المؤنث ذا أهمية دائمة بالنسبة للمتكلم . وهذا ما انعكس في اختلاف صيغتي المذكر والمؤنث للمخاطب والغائب في الضمائر والأفعال .

ومن المعروف أن النشاط الواعي للمجتمع (تقرير وجود هذه أو تلك من المواد أو الظواهر وتصنيفها) ينعكس أول ما ينعكس في كلمات وتعابير . وفي اللغات السامية كلها ومنها الأوغاريتية كان نصيب الكلمات التي انبثقت من محاكات الأصوات وتسجيلها بطريقة مبتكرة ضئيلاً للغاية بعكس ما يراه بعض الباحثين الذين حاولوا إثبات العكس. ومن هذه الكلمات في اللغة الأوغاريتية : mṣṣ «مصّ» (WUS,p., 192,n1643) ، mhṣ «كسر ، حطّم» (WUS,p., 181,n1547) ، sll «رن» ومنها mṣltm «صنج» (WUS,p.,266-267,n2318) ، qṣ «قصّ ، قطع» (WUS,p.,279,n2434) . وأحياناً ما يكون أصل الكلمة عائداً إلى النصيب الكامل غير المدرك للطفل الذي يعطيه الناضجون أهمية معينة ؛ مثل : um «أم» (WUS,p.,24-25,n275) ؛ ab «أب» (WUS,p.,1-2,n6) ، adn, ad «أب» (WUS,p.6 N73) ، aḫ «أخ» (WUS,p.,11-12,N133) . ويجدر أن نلفت الانتباه في هذه السياق إلى أن هذه المصطلحات تخص الأقرباء المقربين فقط .

في اللغات السامية ، بما فيها الأوغاريتية ، يلقى بالجزء الأكبر من المعنى على تركيب معين من الأحرف ولكن لا يمكن لفظ مثل هذه التراكيب كما هي هكذا ولذلك أضيف إليها حرف صوتي ما لا على التحديد منذ المراحل الأولى لتطور اللغات السامية . أما العناصر التي تبنى

23 - بصدد نظام الافعال الأوغاريتية انظر أيضاً . Hammershaimb, 1941: Aistleitner, 1954, p.,47-77 .

24 - الفعل «خذ» كنموذج اولي .

25 - إن النماذج الكتابية ووجود الضمير المتصل ny كضمير مثنى لا يؤكدها تحليل النص .

الكلمة على أساسها في كل حالة مأخوذة بمفردها فهي : حركة كل من البادئة واللاحقة الحرفيتين والنهاية .

أما وجود الكلمات التي لها جذر واحد فيدل على الإقرار بوجود علاقة معينة بين عدد من المواد . ومن الطبيعي أنه يمكن تتبع هذه العلاقة بوضوح هناك حيث يرتسم الفعل ومفعوله وفاعله . غير أن مثل هذه العلاقة يمكن أن تقوم أيضاً في تلك الحالات التي لا تبدو فيها واضحة تماماً . فتطابق جذري كلمتي bsr «لحم ، جسد» (WUS,p.,60, N598) و bsrg «بشارة» (WUS,p.,60-61,N599) يمكن تفسيره بأن الخبر السعيد كان بالنسبة للناس القدماء هو ذلك الخبر الذي يحمل إليهم نبأ صيد موفق أي توفير اللحم للأكل . وتشترك في جذر واحد أيضاً كلمتا lhm «يأخذ الغذاء» و mlḥmt «حـرب» (WUS,p.,169-170, N1454) . ونرى من المفيد أن نتتبع هنا التطور التالي لهذا الجذر على أساس كيفية تصوّر الناس في مختلف المجتمعات للغذاء . ففي اللغة الأوغاريتية كلمة lḥm لا تعني الغذاء فقط بل وتعني الخبز بالتحديد أيضاً . ويجدر أن نشير هنا إلى أن كلمة laḥmᵘⁿ تعني في اللغة العربية «لحم» . ويبدو أنه ليس من قبيل المصادفة ذلك التقارب القائم في لفظ كلمات : lbn «يصنع الطوب» ومنها lbnt «طوبة» (WUS,p.167,N1437) و lbn «أبيض» (WUS, p.,167,N1438) ، ʿn «عين» (WUS, p.,235, N2055) و ʿn «نبع ماء ، عين ماء» ap6 ʾap «أنف ، وجه» (WUS, p., 236,n2056) «أمام» و ʾap «غضب» أي الحالة الانفعالية التي تنعكس على وجه الإنسان (WUS,p.,31,n344-346) ، pn «وجه» و png ybl «انعطف ، نظر» (WUS,p.,256,n92230) «جلب» و yblj «محصول» (WUS,p.,122,n1129) . وكنا قد أشرنا أعلاه إلى بعض الأمثلة الأخرى المشابهة ويجدر أن نؤكد هنا على أننا لا ننفي إمكانية ظهور مثل هذا التشابه على سبيل المصادفة .

تمثل المصطلحات التي استخدمت في اللغة الأوغاريتية للدلالة على القطيع أهمية بارزة في هذا السياق . فقد استخدمت كلمة mr'u للدلالة على الحيوانات الكبيرة فالكلمة تعني «القطيع الكبير الشبع» (WUS,p.194,n1663) . وإلى جانب هذه الكلمة استخدمت كلمات tr, r'um, arh, alp, ibr, pr, ypt, gdlt, arht بمعنى «ثور» وكلمة ʿgl «عجل» و ʿglt «عجلة» . ومن الملفت للنظر أن كلمة ibr لم تستخدم بمعنى «ثور» فقط وإنما استخدمت بمعنى «حصان» أيضاً . فالاثنان يشتركان في صفة واحدة هي القوة . أما قطيع الحيوانات الصغيرة فقد دل عليه بكلمة ṣ'in لكن إضافة إلى هذه الكلمة استخدمت كلمات : š, kr, 'imr للدلالة على الماعز . هذه الكثرة من الأسماء تدل على تصنيف القطيع وفق سمات مختلفة (النمو ، القوة ، المظهر الخارجي ، التدجين وغيرها) الأمر الذي كانت له أهميته في الحياة الاقتصادية لذلك العصر .

في اللغة الأوغاريتية انعكست خصائص هذا الفعل أو ذاك ، هذا الوضع أو ذاك بوسائل نحوية خاصة . ومنها ما يسمى بأفعال الجنس : الانعكاسية - السلبية (nqtl-niqṭala) ، الشديدة (qtl-qiṭṭala) ، الشديدة - السلبية (qtl-quṭṭala) ، الشديدة - الانعكاسية

(tqṭl-taqaṭṭala) ، أفعال النية (qṭl-qāṭala) ، أفعال النية ـ الانعكاسية (tqṭl-taqāṭal) .

غير أن أهم سمة من سمات الفعل أو الحال عند الأوغاريتيين لم يكن ارتباطه أو ارتباطها بمقطع زمني معين بل اكتماله أو اكتمالها أو عدمه ، الأمر الذي لا ريب في أنه مرتبط بتصورهم عن «الزمن» الكوني على أنه «أزلي» لا يخضع للحركة . وبالتالي فإن أشكال تصريف الفعل تؤلف نظاماً من الأفعال المكتملة وغير المكتملة . ولكن الحياة اليومية ألحت في طلب ترتيب الحوادث داخل إطار سلّم الزمن . وكان استخدام الاسم للدلالة على الزمن الحاضر خطوة هامة في هذا الاتجاه . لأن الاسم في هذه الحالات يعكس صيغة المادة في اللحظة الزمنية المحددة وبهذا فهي تتميز عن صيغة الفعل الأصلية الدالة على الفعل أو الحال كجوهر بصرف النظر عن ارتباط كل منها بفاعل أو مفعول محدد . وهكذا غدا من الممكن تصور الفعل المكتمل على أنه دلالة على أحداث وقعت في الماضي والفعل غير المكتمل على أنه دلالة على أحداث قد تقع في المستقبل ، ومع ذلك فإن نظام دلالات الزمن في اللغة الأوغاريتية لم يتشكل ويجري تحديده ، عادة ، حسب سياق الحديث .

يستدل في اللغة الأوغاريتية على الحثّ ، كفعل ، بالصيغة السببية (šqṭl-šiqṭila) والسببية الانعكاسية (šatqṭl-šataqaṭṭala) . أما طرق الحث على الفعل فكانت بوساطة صيغة الأمر (حذف البادئة الحرفية ، صيغة الفعل غير المكتمل) ، صيغة التمني (حذف النهاية الصوتية من الصيغة نفسها) ، صيغة المنصوب (إضافة النهاية a إلى أساس الفعل غير المكتمل) وأخيراً صيغة الحفز (إضافة الأداة ، إلى صيغة الفعل غير المكتمل) .

تبين صيغة اسم العدد في اللغة الأوغاريتية أن النظام العشري هو الذي يقوم في أساس الحسابات . والأمر لا يقتصر على أن العد يبدأ من الواحد إلى العشرة وحسب (1:aḥd; 2:tnm; 3:ṯlt; 4:'arb; 5:ḥmš; 6:tt; 7:šbʿ; 8:tmn; 9:tšʿ; 10:ʿšr) ثم بالعشرات حتى المائة (20:ʿsrm; 30:tltm; 40:'arbʿm; 50:hmšm; 60:ttm; 70:šbʿm; 80:tmnym; 90: tšʿm; 100:m'it) بل ويكمن جوهر المسألة أيضاً في أنه يستدل على العشرات بصيغة جمع الكم المعني في وحدة عددية واحدة (مع وجود استثناء واحد فقط) بمعنى آخر أن المقصود في كل مرة هو كثرة معينة مأخوذة عشر مرات ؛ أما مفهوم «عشرة» نفسه فيظهر مطابقاً للمفهوم «كثير» . ولكن دليل المائة m'it يمكن أن يفهم أيضاً على أنه قريب من m'id «كثير جداً» ؛ وهكذا نشأت أيضاً كلمة rbb «آلاف مؤلفة ، عشرة آلاف» فجذرها rbb يعني «يغدو كبيراً ، مهولاً» . أما الكلمة التي تعني 1000('alp) فقد كانت تعني في البداية كثرة غير محدود . وهكذا يصطف نظام العشرات والمئات والآلاف كله في النسق التالي : «كثير ، كثير جداً ، كثرة» . ونستثني من هذا النظام كلمة šrm: 20 أي صيغة الجمع من ʿšr:10 . فهي تعود إلى المرحلة التي أخذوا يعدون فيها بالأزواج . وتعكس هذه الظاهرة أيضاً الكلمة العددية tlttm «ستة» : ضعف العدد tlt «ثلاثة» ، أي ثلاثتان .

لقد عرف الأوغاريتيون الأجزاء أيضاً فالحياة الاقتصادية اليومية كانت

تتطلب منهم مسك حسابات معقدة . غير أننا لا نستطيع أن نعرف الحد الذي بلغوه في عالم الرياضيات نفسه .

لقد تميز الوضع اللغـوي في أوغاريت بوجود لغتين رئيستين أو لغات متعددة وهذا ما فرض ضرورة دراسة الظواهر اللغوية وتحليلها . وكان دافعاً لاتخاذ موقف عقلاني من اللغة الأم نفسها (قارن : باختين ، 1975 ، ص 427 ؛ غـوريفيتش ، 1979 ، ص 113 ـ 114) . وتجدر الإشارة إلى أن متطلبات الحياة العملية نفسها : ضرورة توثيق النشاط الاقتصادي المتعـدد الجوانب والمراسلات وكتابة الأساطير الشعرية الملحمية بهدف الحفاظ عليها ؛ كل هذا تـطلب أيضاً ضرورة دراسـة اللغة الأوغاريتية وتطويرها لأنه لا يمكن كتابة الكلام دون دراسة اللغة وتوضيح بنيتها .

وتعكس الكتابة الأوغاريتية ، كما وصلتنا ، نتيجة معينة حققها هذا العمل كما وتعكس مستوى الوعي اللغوي الذي وصله المجتمع وتعكس سماته الخاصة أيضاً .

وكنا قد أشرنا إلى أن المواد المنشورة في Ug.,V تدل على أن اللغة الأكادية كانت تدرس في مدارس الكتبة الأوغاريتيين وكانت القواميس تحوي مقارنات بين الكلمات السومرية والأكاديـة والحثية والحورية والأوغاريتية وهذا يتطلب امتلاك القدرة على اختيار الكلمة التي تؤدي المعنى المطلوب وإيجاد رديف لها في اللغة الأم . وما له أهمية جوهرية أيضاً أنه كان ينبغي على كتبة المستقبل أن يحفظوا النصوص السومرية الأكادية عن ظهر قلب الأمر الذي تطلب إمكانية ترجمتها إلى اللغة الأم ، وبالتالي القدرة على مقارنة الصيغ النحوية والتعابير اللغوية .

لقد كان الأوغاريتيون يكتبون على ألواح طينية بخط مسماري خاص وفريد وهذا يفرض علينا أن نأخذ بالحسبان التأثير الكبير الذي مارسته حضارات بلاد الرافدين على آسية الأمامية المطلة على المتوسط . ومع ذلك فإن رموز الكتابة المسمارية الأوغاريتية ليس لها شبيه مباشر في أية كتابة مسمارية أخرى معروفة لنا حتى الآن . فالكتابة المسمارية الأوغاريتية هي ابداع محلي[26] . أضف إلى ذلك أنه إذا كانت الكتابة المسمارية الأكادية في بلاد الرافدين رمزية تمثيلية ومقطعية فقد كانت الكتابة الأوغاريتية شبه أبجدية أي أنه كان لكل حرف من حروفها صوت معين . لكننا سوف نرى أنه حدث أيضاً تراجع عن هذا المبدأ .

وتبين ألواح UT,320,401,1186-1189 ان هذه الحروف جاءت وفق ترتيب ثابت قريب من ترتيب الحروف الفينيقية لكنه لا يتطابق مع ترتيب الحروف العربية والاثيوبية . وكانت لها أسماء تتناسب ومعانيها . غير أن التسمية لم تكن بالكلمات بل بالمقاطع وهذا ما يميز الحروف الأوغاريتية عن الفينيقية .

وفيما بعد جرى تحسين الأبجدية الأوغاريتية وتطويرها وذلك بحـذف الأحرف التالية : ḫ,ż,ẓ,ṯ,ġ,'i,'u,š . وبعد أن تم نقل الحرف ś إلى مكان الحرف ṯ أصبح نظام ترتيب الأحرف صورة عن النظام السائد في الكتابة الخطية الفينيقية .

من المعروف أن كل حرف في الأبجدية الأوغاريتية (كما وفي الأبجدية

26 ـ ثمة افتراض مفاده أن الكتابة الاوغاريتية ظهرت نتيجة لملاءمة الكتابة الخطية الفينيقية للكتابة على الالواح الطينية . مؤخراً افترض آ . غ . لوندين أن الكتابة شبه الأبجدية ظهرت في حوالي العام 1500 ق . م ككتابة خطية تطابق فيها شكل الأحرف مع اسمائها . وكان لهذه الكتابة ـ شبه الأبجدية ـ رموز للأحرف السامية الساكنة كلها (28 ـ 29 حرفاً وبعض الاحتمالات لعدد من الرموز) . لكن سرعان ما انقسمت شبه الأبجدية هذه إلى سامية جنوبية وسامية شمالية اتخذ كل فرع منهما نظاماً ابجدياً للرموز مختلفاً عن الآخر .
يرى لوندين ان الكتابة الأوغاريتية تشكل النموذج الشمالي السامي للالفباء الخطية التي تضم 27 رمزاً ترجمت كلها الى الكتابة المسمارية . ثم يبيّن الباحث الحتمية القانونية لإعطاء الأشكال الخطية شكلاً مسمارياً : الدائرة تأخذ شكل مسمار على شكل زاوية ، الخط المنكسر يأخذ شكل عدد متتابع من المسامير وهلمجرا . الحرف t وحده (مسمار أفقي) لا يعطي شكل رمز خطي بل اسمه : taw «رمز» ، «إشارة» .
وعندما احتاج الكتاب الأوغاريتيون الى رموز لنقل أصوات اللغة الحورية ، السواكن في بداية الكلمة والصوت z جرى اصلاح اللغة الأوغاريتية . لهذا

الخطية الفينيقية) يقابله ساكن معين ، ويحاول العلماء أن يفسروا هذا الوضع على أنه انعكاس للبنية الخاصة التي تتميز بها اللغات السامية (إذا كان الأمر هكذا فعلاً فإنه ينبغي علينا أن نفترض أن مبدعي الأبجدية الأوغاريتية كانوا على معرفة سابقة ببنية الجذر السامي وبالدور الذي تلعبه الحركة في تأليف الكلمات وغير ذلك) . لكننا نرى أن مثل ذلك الوضع لم ينشأ إلا نتيجة لعملية تطور سابقة طويلة قطعتها الأبجدية الأوغاريتية . فقد سبقته ـ على الأغلب ـ مرحلة كانت الكتابة الرمزية التمثيلية والمقطعية هي السائدة في أوغاريت . (وهذا ما افترضه رافريبه أيضاً ، 1935 ، ص 90) . ومن بقايا هذه الكتابة وجود شكلي حرفيّ ẓ وġ ووجود حرف ś في الأبجدية الأوغاريتية وكذلك عدم كتابة ثلاثة حروف مختلفة إلاّ إذا اقترنت بأحرف صوتية[27] . ويجب أخيراً أن نشير إلى أمر جوهري آخر وهو أن الموازيات الأكادية في اللغة الأوغاريتية كانت عبارة عن مقطع يجب أن يكون عنصره الصوتي متناسباً مع اللفظ الأصلي للحرف المعني . وبعد ذلك اخذت الأبجدية تميل إلى البساطة بالتدرج إلى أن أصبحوا ينظرون إلى كل حرف من حروفها التي وصلتنا على أنه اقتران عشوائي لساكن وصوتي وفي نهاية المطاف : على أنه مناسب لساكن معين ؛ ثم تحول نظام الأحرف هذا إلى شبه أبجدية (غيلب ، 1976) .

لقد جعل هذا التبسيط من الأبجدية الأوغاريتية أبجدية سهلة المنال والتعلم لدائرة واسعة من الناس أكبر بكثير من دائرة الكتبة المحترفين . غير أن إدخالها حيز الممارسة العملية أسفر عن ظهور صعوبة جدية تمثلت في أن الاتصالات الكتابية تحولت إلى كوم من السواكن جعل قراءتها صعبة وغير مريحة وكان لا بد من معرفة مسبقة بمحتوى النص حتى تتسنى قراءته . ولقد وجد المخرج في تحديد بداية الكلمة ونهايتها بمساعدة شرح مسماري عمودي يفصل بين الكلمات . أما الصعوبة الجدية الأخرى فقد تمثلت في غياب الحركات وخاصة عندما كان فهمها هو الذي يحدد الصيغة النحوية للكلمة . ويبدو أنهم أخذوا يستخدمون علامات معينة للدلالة على الأحرف الصوتية الموجودة في الكلمة أطلق عليها علماء الساميات اسم «مواد القراءة» (matres lectionis) ، وهي الحروف التي مغزاها الصوتي قريب من الحرف الصوتي المقابل : 'a-a, 'i-i, 'u-u, w-u, y-i, h-a, (Blau-Loew enstamm,1970).

لا ريب أن ظهور هذا النظام الكتابي المتطور يدل على حجم المعارف اللغوية التي كانت قد تراكمت لدى الأوغاريتيين قبل تأسيس هذا النظام وأثناءه . لقد كان لدى الأوغاريتيين تصوّر عن الأصوات كأدق أجزاء الكلام وهم في غضون ذلك لم يسجلوا أية أصوات كانت بل تلك التي كان لا غنى عنها من وجهة نظرهم لتمييز معاني الكلمات . فقاموا ، عملياً ، بفصل الأصوات الساكنة عن الصوتية ، أما استخدام واحدة من «مواد القراءة» للدلالة على حرف صوتي واحد فقط في الكلمة ، بصرف النظر عن باقي الأحرف ، فيبين أن الأوغاريتيين تصوروا أن حركة الحرف هي نظام معين لتوضّع الأحرف الصوتية يتحكم به قانون محدد .

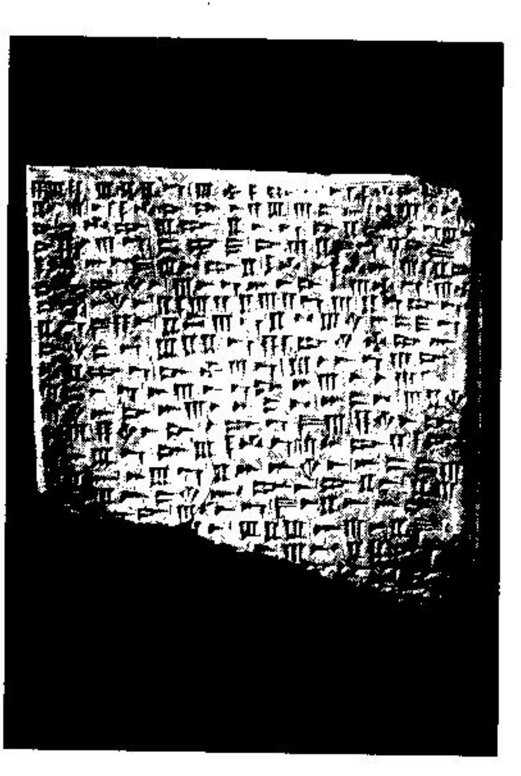
الهدف جرى اقتباس رمزين من الفرع السامي الجنوبي لنظام الكتابة الساكنة : alp «ثور» وś-samk «سمك» . وغدا الاول منهما جمعاً للحرفين الأوغاريتيين i وu' ونتيجة لهذا الجمع غدا الرمز الاساسي يحمل معنى مختلفاً هو a واستخدم الثاني كرمز s . ولقد ثبتت الرموز الثلاثة في نهاية الالفباء .
أما الألفباء الفينيقية فقد خرجت ـ كما يرى لوندين ـ من الكتابة السامية الشمالية الخطية التي تضم 27 رمزاً في أعقاب تطابق عدد من أصوات اللغة واختفاء خمسة رموز منها . وفي الفرع السامي الشمالي (الأوغاريتي) والفينيقي يتطابق نظام الرموز تطابقاً تاماً . لكن عند اندغام الصوتين ś وṯ فقط استمر الرمز ś يشغل المكان الذي شغله في الأوغاريتية الرمز ṯ (انظر : لوندين «بصدد نشوء الالفباء» . دليل التاريخ القديم ، 1982 ، العدد 1 ، ص 170 ـ 28)

27 ـ يُعتقد عادة أن الرمزين i وu' ادخلا كإضافة تحت التأثير الحوري . انظر : Friedrich, 1933, p.,305-313, Cassoto. 1947, p., 466-477 .

ولقد عرف الأوغاريتيون أيضاً أن وجود الكلمة هو أقل وحدات الكلام أهمية .

لكن الكتابة المسمارية شبه الأبجدية هذه التي انتشرت خارج حدود أوغاريت ـ في فلسطين على وجه الخصوص ـ لم تصمد أمام منافسة الكتابة الفينيقية الخطية لها فأزاحتها هذه الأخيرة من آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها[28] . ويبدو أنه ينبغي النظر إلى هذه الظاهرة على أنها نتيجة للكف عن استخدام اللغة الأكادية في المراسلات العملية . ونحن نعتقد أنه ابتداء من نهاية الألف الثانية قبل الميلاد بدأ التراجع تدريجياً عن تقاليد بلاد الرافدين التي كانت تجذرت في الحياة الثقافية التي عاشها مجتمع أوغاريت .

28 ـ يمثل أهمية خاصة في هذا السياق اللوح الذي وجد في عزبة سارت ويعود تاريخه إلى نهاية الثلث الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد . الوثيقة عبارة عن محاولة قام بها أحد صغار المتعلمين وكان يتمتع بقسط ضئيل من المعرفة لكنه حاول إعادة إنشاء الفباء خطية . (Naveh.1978) .



رقيم طيني محرر بالاوغاريتية

رقيم طيني يتضمن الابجدية الاوغاريتية

الشــبه أبجـديــة الأوغاريتيـــة

الرمز الصوتي	الــرمز	ما يقابله بالاكادية
'a		A
b		BE
g		GA
ḫ		ḪA
d		DI
h		Ú
w		WA
z		ZI
ḥ		KU
ṯ		ṮÍ
y		
k		
š(ś)		
l		
m		
ž		
n		
ẓ		
s		
c		
p		[P]U
ṣ		ṢA
q		QU
r		RA
ṯ		ŠA
ġ		ḪA
t		TU
'i		I
'u		Ú
ś		ZU

كيف تصوّر الأوغاريتيون العالم المحيط بهم

لم يكن النشاط الاقتصادي الذي تحدثنا عنه سابقاً ممكناً بغير مراكمة المعارف عن الطبيعة وحسن استخدام الظروف المناسبة والقدرة على مواجهة غير المناسبة منها .

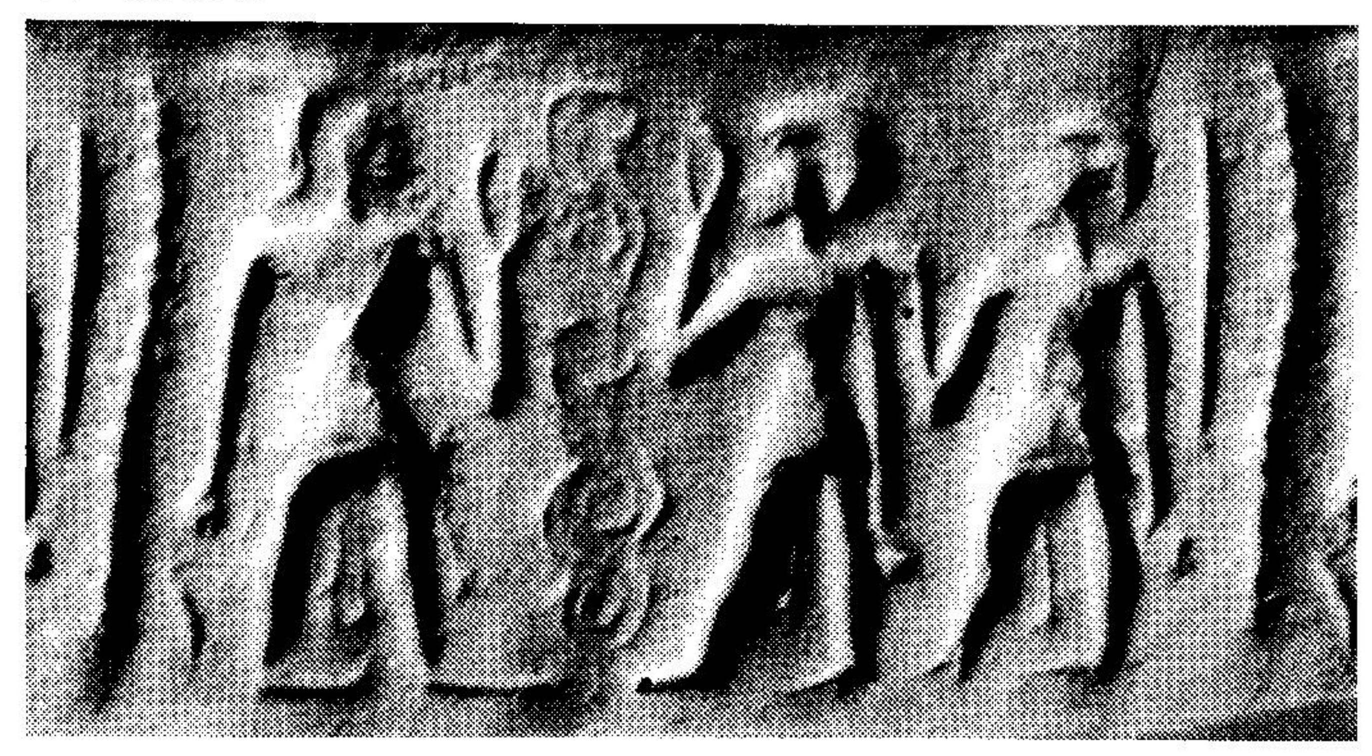
فمنذ القدم وقبل ظهور مجتمع أوغاريت بزمن طويل أكتشفت حقيقة أساسية تفيد أن الحبة المزروعة في التربة تنمو ثم تعطي ثمارها بعد فترة زمنية معينة وأن هذه العملية تتكرر باستمرار وانتظام ؛ وأنه ينبغي أن تزرع الحبوب في أوقات محددة من العام . ولكي يجنى محصول جيد لا بد من حراثة التربة حراثة جيدة وريّها جيداً . وأصبح من الواضح للانسان القديم كل الوضوح أن الغيوم الآتية من جهة البحر تحمل معها المطر والخير أما الرياح الآتية من الصحراء فتحمل الجفاف القاتل . ثم انتقى الانسان بالتدرج النباتات الصالحة لإعداد الطعام وصناعة النسيج .

من جهة أخرى أدت مراقبة الانسان لسلوك الحيوانات إلى ظهور فكرة لديه عن إمكانية تدجين الكلب والمواشي والغنم والماعز والحمير وبعض أنواع الطيور . ففي ملحمة قراتو تذكر الخيول ؛ غير أنها كانت نادرة جداً . وفي القرنين الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد كانت الخيول موضوع تجارة دولية ولكن بأعداد قليلة لا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة لأنها كانت تساوي مبالغ كبيرة من النقود (PRU,III, 16.180) .

أما الانتقال من تصنيع الحجر إلى استخدام المعادن فقد عنى أولاً اكتشاف المعادن ؛ وثانياً اكتشاف أهم خصائصها : إمكانية صهرها وإعطائها الأشكال المطلوبة . ثم أدى إكتشاف إمكانية تحضير المادة المصهورة إلى إختراع البرونز . ولم يصبح انتاج الفخار ممكناً إلا بعد أن غدا معروفاً أنه يمكن إعطاء الطين أي شكل كان وأن الشيّ يكسبه المتانة الضرورية . وكان ركوب البحر يتطلب معرفة خصائص الخشب وحسن استخدامها وكذلك معرفة قدرة الرياح على دفع السفينة بالاتجاه المطلوب .

هذه المعارف والقدرات والمهارات كلها شكلت جزءاً من التجربة الجماعية التي اكتسبها الأوغاريتيون وتوارثوها جيلاً عن جيل وهي التي حددت وجه المجتمع الأوغاريتي .

لكن الوعي نفسه بقي ، طبعاً في حدود المراقبة السطحية للظواهر الطبيعية ، فالانسان لم يكن قد امتلك بعد ما يكفي من وسائل لتحديد جوهر تلك العمليات والظواهر التي صادفته أثناء ممارسة نشاطه الاقتصادي ؛ الروابط الحقيقية بين السبب والنتيجة . المسألة الوحيدة التي كانت واضحة هي تكرار الظواهر : أثناء حدوث بعض الأفعال المحددة أو عند ظهور حالة بعينها تظهر دائماً الظاهرة المعنية المحددة . وبالتالي كي نستدعي هذه الظاهرة أو تلك يكفي أن نقوم نحن بالأفعال المطلوبة نفسها أو أن ننشيء الحالة الضرورية بما في ذلك تقليد هذه أو تلك ، ولكن عدم وعي الناس وعياً كافياً لمسائل العلاقات القائمة بين الأسباب والنتائج - آنئذ - لم يمكّنهم من



ختم اسطواني يمثل مشهد تقدمة لأحد الارباب

فصل ما هو ضروري من أفعال وعناصر الحالة الناشئة عما هو مصادفة مرافقة : بدا أن كل شيء هام وضروري بالقدر نفسه وأن العمليات والظواهر كلها مرتبطة ببعضها بعض مشكِّلة وحدة معينة .

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن المجتمع نفسه لم ينظر إلى نتائج هذا النشاط الواعي على أنها معارف بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . فلم تصلنا أية مؤلفات أو نصوص عن كيفية حراثة الأرض وصناعة الفخار أو تصنيع المعادن . وهذا ليس من قبيل المصادفة . ومن المرجح أن هذه المعلومات لم تدوّن بل انتقلت من جيل لآخر ككمّ بسيط جداً من المعارف والطرق المعيشية التي يعرفها الجميع . أما الاستثناء الوحيد في هذا المجال فهو مسألة رعاية الخيل والعناية بها . فمن الواضح أن الحصان كان حيواناً جميلاً ورمزاً من رموز الفخامة والغنى إذ أن العناية به تطلبت إعداد كوادر خاصة ووضع تعليمات معينة ومحددة . ولكي تظهر مؤلفات خاصة بالأساليب والطرق العقلانية لادارة الأرزاق ولكي تغدو العمليات الفيزيائية موضوعاً للبحث كان لا بد من مضي ألف عام أو أكثر وكان لا بد من ظهور ظروف اجتماعية خاصة أصبحت التجربة الاقتصادية فيها غير تقليدية وغير جماعية بل شخصية وخاصة ؛ بمعنى آخر عندما بلغت فردانية النشاط الاقتصادي الدرجة المنطقية من الاكتمال .

وكانت مراقبة الدورة الزمنية والتبدل الدوري للفصول مجالاً خاصاً من مجالات النشاط الواعي في أوغاريت . أما الهدف منها فكان تحديد الوقت المناسب للبدء بهذه الأعمال أو تلك ومن ثم تحديد مكانة كل فترة زمنية في الدورة الانتاجية . هكذا كانت الأمور في آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها[29] ولا نملك أية معطيات تسمح لنا أن نعدّ أوغاريت استثناء .

29 ـ يبرز التقويم الغزيّ الذي وصلنا من فلسطين المقاطع الزمنية التالية (KAI, 182; القرن العاشر قبل الميلاد) : «شهر تصنيع المحصول ، شهر البذار ، شهر البذار المتأخر ، شهر جني الحرير ، شهر جني الشعير ، شهر جني باقي محاصيل السنابل وتقديم الأضاحي ، شهر تشذيب كروم العنب ، شهر جمع الثمار الصيفية» .

وفيما يخص الوحدات الزمنية الأساسية العادية في آسية الأمامية المطلة على المتوسط ، كما وفي الشرق الأدنى القديم كله فقد كانت كما يلي : المسافة بين مساءين ، يوم ؛ ثم المسافة بين ظهور قمرين ، شهر ؛ ثم المسافة بين بدايتي فصلين خريفيين أو ربيعيين ، سنة . وتدل كثرة من الوثائق أن أوغاريت عرفت هذا النظام . زد على ذلك أن الوقت العادي كان ينقسم إلى دورات سباعية : سبعة أيام وسبع سنوات زامنتها الروايات الشعرية مع حالات مختلفة[30] . وكان التقويم الأوغاريتي - وفق ملاحظات ج . ب . أوليفيه (1972 ، ص 53 - 59) على الشكل التالي : r'išyn (ايلول - تشرين 1) ، ngL (تشرين 1 - تشرين 2) ، mgmr (تشرين 2 - كانون 1) ، pgrm dbḥ (كانون 1 - كانون 2) ، hyr (نيسان - آيار) ، ḥlt (آيار - حزيران) ، gn (حزيران - تموز) ، 'itb (تموز - آب) ، 'ttbhm (آب - ايلول) . أما أسماء الأشهر الواقعة بين منتصف كانون 2 ومنتصف نيسان فهي غير معروفة لنا وليس معروفاً أيضاً ما إذا كان الشهر ينقسم إلى ثلاثين يوماً أم لا[31] .

لا ريب أن وضع التقويم يتطلب مراقبة دورة الطبيعة مراقبة دقيقة وخاصة مراقبة النجوم[32] . وتجدر الإشارة هنا إلى أن أخت بطل ملحمة أكخيت المسماة باغاتو ابنة دانيلو توصف في الملحمة بأنها عارفة حركة النجوم . لقد كانت مراقبة السماء ضرورية أيضاً لأعمال الملاحة لأن الملاحين كانوا قد وقعوا في مآزق فرضت عليهم أن يتوجهوا مستعينين بحركة النجوم .

المعايير التشريعية والأخلاقية في أوغاريت

في الوقت الذي يعي فيه الانسان العالم يعي نفسه أيضاً ، مكانته في هذا العالم ، علاقاته العائلية العشائرية وعلاقاته الخاصة والاجتماعية مع العالم المحيط به . وفي نهاية المطاف ينعكس هذا الوعي في نظام من الالتزامات والضوابط الأخلاقية التي يفرضها المجتمع على الانسان كما وتنعكس أيضاً في المؤسسات التشريعية التي تنظم حياة المجتمع . فلنبدأ بهذه الأخيرة .

ليست لدينا أية إشارات إلى وجود قانون مكتوب في أوغاريت وإذا كان مثل هذا القانون قد وجد فمتى وكيف جرى تسجيله . لكن مما لا ريب فيه أن أوغاريت عرفت معايير ومؤسسات تشريعية .

لقد كان مجلس آباء أوغاريت (PRU, IV,17.424c+395b) هو الحافظ للعادات والمرجع الأعلى فيها . فهنا كانت تتراكم الحوادث التي تبين كيف يتصرّف الأجداد وكيف يجب أن يكون التصرّف في هذا الوضع أو ذاك الآن .

وعند حديثنا عن نشوء المعايير التشريعية في أوغاريت ينبغي أن نشير إلى أن فعل tpt يعني «يحاكم» ولكنه يعني «يدير ، يحكم» أيضاً، ومن هنا جاء اسم tpt «قاضي ، حاكم»[33] . فالحكم وإصدار الأحكام القضائية هما من حيث الجوهر عملية واحدة لا معنى لأحدهما بغير الآخر . ومن هنا جاءت الكلمة الأوغاريتية mtpt «سلطة الحاكم»[34] .

30 - من المعروف أن التورات سجلت لنا ظاهرة مماثلة . تبين القوانين التوراتية عن السنوات السبتية واليوبيلية ان مثل هذا التقسيم يعود الى الدورة الزراعية السباعية (ترك الأرض في السنة السابعة بوراً لترتاح) .

31 - لقد أخذت أسيا الأمامية المطلة على المتوسطة مبدأ قياس الزمن بالتقويم عن ما بين النهرين ، لكن وثائق ايبلا تؤكد وجود تقاويم محلية في مختلف محلات هذه المنطقة لا يشبه بعضها بعضاً إلا في القليل . كان التقويم في ايبلا على الشكل التالي في النصف الثاني من الألف الثالثة قبل الميلاد : شهر بيل (ايلول) ، شهر أعياد الاله اشتاعيبيل (تشرين أول) ، شهر ني . دو . (تشرين الثاني) ، شهر اعياد الاله أدو (كانون أول) ، شهر ارمة (وهو ني - لامو نفسه ؛ كانون الثاني) ، شهر حورمو (شباط) ، شهر إي (آذار) ، شهر كور (نيسان) ، شهر أعياد الإله اداماوم (ايار) ، شيغوركو (حزيران) ، شهر شيغوركو المدْخل ، شهر اعياد الإله ، أمار (تموز) ، شهر أعياد الاله قاميشو (آب) (Pettinato, 1974/1977, p..1-36) .

32 - لقد انعكس التصور عن الأولياء كأجسام سماوية تسمح لنا أن نتبين الزمن وحركته ، ذاك التصور الذي انتشر في أسيا الأمامية المطلة على المتوسط : انعكس في التورات (التكوين ، الإصحاح الأول والرابع عشر) .

33 - لقد عرف حاكم صور وغيره من حكام جنوب سورية هذا اللقب عندما سقطت السلطة الملكية هناك لفترة زمنية معينة : وعرفته قرطاجة أيضاً . وهكذا نرى أمامنا ظاهرة كنعانية امورية مشتركة .

34 - نصادف بالمعنى نفسه كلمة mšpṭ في اللغة الفينيقية (KAI,1) .

ويبدو أن القانون قد صنعه حكام مؤهلون أن يتخذوا القرارات . ومثل هؤلاء الحكام في أوغاريت هم : الملك والساكينو ومجلس الشعب وخاصة مجلس «الحملة» (أي المجلس العسكري ـ المترجم) الذي عالج دعاوى قضائية وبتّ فيها . إن اسم tpt الذي رمز به في اللغة الأوغاريتية إلى معيار قانوني هو في نهاية الأمر (هكذا في ملحمتي قراتو وأكخيت) النتيجة التي يحصل عليها الحاكم عند النظر في نزاع ما .

وثمة كلمة أخرى في اللغة الأوغاريتية تعني «يحاكم ، يقضي» هي dn (جذرها : dyn) وهي أيضاً مرتبطة باسم dyn «قانون ، قرار قضائي» . وليس بين يدينا أية مواد تسمح لنا أن نحدد الفرق بين dn وtpt هذا إذا افترضنا أنه كان ثمة فرق فعلاً . وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أن الكلمة العربية dāna (جذرها : dyn) تعني بالأصل «خضع» . لكن في هذه الحال فإن ما يعد مشتقاً من الجذر dyn يجب أن يكون أيضاً قرار سلطة ملزم للسكان الخاضعين لها .

وهكذا فالقانون من وجهة نظر الأوغاريتي هو القرار الصادر عن أولئك الذين لهم سلطة على المجتمع المعني . غير أن ما قيل لا ينفي واقع أنه كانت تسود المجتمع معايير أخرى تشكلت أثناء تطوّره الطبيعي لتعبر عن حاجاته اليومية ولكنها لم تأت نتيجة لنشاط تشريعي واع بل ظهرت بصورة عفوية من تلقاء نفسها . أما كيف استقبلها المجتمع الأوغاريتي وماذا كان موقفه منها فنحن لا نعرف . غير أن مقارنتها بالتقاليد التوراتية تسمح لنا أن نعتقد أن الأوغاريتيين عدوا النظام القائم عملاً إلهياً من إبداع كبير الآلهة ايلو . وما يدعم هذا الاستنتاج أن الأساطير الأوغاريتية لم تعترف بأي خلل بالنظام الكوني القائم إلا بعد موافقة ايلو عليه .

كانت المحاكمات في أوغاريت حضورية : يعرض كل من الجانبين قضيته أمام القاضي ثم يصدر هذا الأخير حكمه . وفي حال وجود إبهام ما واستحالة توضيح عنصر ما من عناصر القضية كان ينبغي على الطرفين أن يقسموا اليمين تحت خطر حلول غضب الآلهة في حالة تحريف الحقيقة .

لقد انطلق المجتمع في ممارسته للتشريع وأعمال القضاء من أن الانسان الحر هو القانون ذاته ؛ أنه في المقام الأول عضو في مجتمع معين : جماعة عائلية عشائرية ، مشاعة ، ناس الملك . ولم يعترف بأنه يمكن للانسان أن يوجد خارج هذه العلاقات والمؤسسات . فهو مضطهد وليس له أية حقوق خارج الجماعة ؛ جماعته نفسها . والوثائق الأوغاريتية (شيفمان ، 1982 ، ص 133 ـ 147) تبين أن التجار الذين كانوا يتركون بلادهم إلى بلاد أخرى إنما كانوا يخاطرون بحياتهم ؛ فقد وصلتنا حوادث عن نهبهم وقتلهم[35] . وقد عقدت الدول فيما بينها معاهدات خاصة لحماية حياة مثل هؤلاء وأملاكهم (PRU, IV, 17.146; PRU, IV, 18.115) . وفي الوقت نفسه كان الفرد الذي يقطع علاقاته مع المجتمع يغدو صعلوكاً متشرداً (خابيرو) عدواً للمجتمع (قارن ، شيفمان ، 1982 ، ص 347 ـ 350) .

أما إذا كان الفرد عضواً اجتماعياً كامل الحقوق فقد كانت له الحقوق التالية

35 ـ تبين الرواية التوراتية عن خطيئة اهل سدوم (تكوين ، الاصحاح 19) أن الغريب كان يمكن ان يتعرض لمختلف ضروب الاضطهاد والقهر ما لم يطلب حماية احد الأهالي وكانت هذه الحماية ضمانة اكيدة لسلامته .



[الرسم 1] الالهة عناتو

كاملة غير منقوصة : الحق في امتلاك أملاك غير منقولة على الأراضي التابعة للمشاعة المعنية وهذا الحق محصور بكونه عضواً في الجماعة إياها ؛ حق المشاركة في ادارة شؤون الجماعة عن طريق المشاركة في أعمال مجلس الشعب ومجلس آباء أوغاريت والقيام بمهمات ماغسترات المشاعة ثم حق المشاركة في التعبئة العسكرية العامة . أما أحد أهم واجباته فقد انحصر في تأدية الأتاوات الملكية المفروضة على المشاعة .

وتبين الوثائق التي وصلتنا من أوغاريت أن المشاركين في الصفقات التجارية ، أي من يتمتعون بحق الملكية إنما كانوا أفراداً يعملون لمصلحتهم ويتحملون نتائج أعمالهم بمفردهم . وبالطبع كانت تقف خلف هؤلاء الأفراد عائلاتهم ولكن بصرف النظر عن العلاقات القائمة فعلاً في العائلة فقد كان رب البيت هو الذي يتمتع بالحقوق كلها أو زوجته إذا ما شاء منحها مثل هذه الحقوق . أما الأولاد فكان لهم حق وراثته ولكنه كان يستطيع حرمانهم هذا الحق إذا ما خالفوا أوامره وتوجيهاته . وكان كل فرد مسؤول مسؤولية شخصية عن تصرفاته . وفي مكان آخر (شيفمان ، 1982 ، ص 29 ـ 30) حاولنا أن نبين أن الصفقات المتعلقة باغتراب المجمعات الاقتصادية داخل أملاك العشيرة نفسها لم تكن بحاجة إلى موافقة أجهزة السلطة العشائرية عليها ، بينما اقتصر دور الشهود على إثبات واقع حصول الصفقة وفق الشروط المبينة في العقد . ولا شك أن ما قيل أعلاه كان يجب أن يوضع في ارتباط مباشر مع تطور تصورات الناس عن المسؤولية الشخصية للفرد عن نتائج سلوكه .

في سياق ما قيل أعلاه تلفت النظر في الوثائق الأوغاريتية الصيغة الشبه تأريخية : «من هذا اليوم» التي لا تشير إلى أي تاريخ واقعي لعقد الصفقة . وهذه الصيغة غير مفهومة إلا في سياق الإعتراف بأن الوثيقة الأوغاريتية عبارة عن نسخة طبق الأصل عن العقد الذي يعلن للجميع عبر الغلوشطاي . ويغدو مثل هذا الإعلان زائداً وغير ضروري إذا ما عرضت الصفقة مسبقاً أمام العشيرة لمباركتها .

لم يعرف التشريع الأوغاريتي ـ بقدر ما تسمح لنا الوثائق أن نحكم ـ مفهوم «الملكية» ولم يصغ نظرية لهذه الظاهرة . ومع ذلك فقد كانت هذه الظاهرة قائمة في مجتمع أوغاريت دون أن يعيها لأنه كان يفرق بوضوح بين «خاصتي» و«خاصته» ، و«خاصتنا» و«خاصتهم» . وتؤكد لنا الوثائق أن الأوغاريتيين هم بالذات الذين عددوا المؤشرات التي تميز «خاصتي» عن «خاصة الآخرين» . وهذا يعني في المقام الأول واقع امتلاك المادة المعنية . ويستدل في الوثائق الأوغاريتية على ظهور حقوق الملكية بالصيغة التي يتحوّل موضوع الصفقة بموجبها إلى ملكية أبدية للمالك الجديد . ويشار أيضاً إلى حق أولاده وأحفاده في ملكية الموضوع المعني . أما واقع عقد الصفقة نفسه فيبين أن المجتمع يعترف للمالك بحقه في أن يتصرف بملكيته كما يشاء . وإذا ما ظهر فيما بعد أن البائع لم يكن شريفاً وخدع الشاري فإنه يصبح مسؤولاً أمام هذا الأخير وينبغي عليه إعادة الثمن الذي حصل عليه بصورة غير شرعية ثم يدفع غرامة .

أما في قطاع الملك فكان هذا الأخير هو مصدر حق الملكية . وكان هذا الحق يقوم نتيجة لصفقة تعقد «أمام وجه» الملك ، أي بمعرفته أو بمبادرة منه وكان يستمر طالما أن الملك يعترف به . وكنا قد أشرنا إلى أنه كان للملك كامل الحق في أن ينترع مجمعاً زراعياً ما من شخص ويعطيه لآخر . ولم يتنازل الملك عن حقه هذا قط ولذلك لم تظهر الملكية الخاصة في قطاع الملك بالمعنى الدقيق للكلمة . إذاً ما هي رؤية الأوغاريتي للوضع السائد في قطاع الملك ؟

كل ما يملكه الآخرون في قطاع الملك ما هو سوى هبة ملكية حتى لو دفع المالك لقاء ما يملك «ذهب الاحترام» فالملكية هنا غير مضمونة بالرغم من التأكيد الموثَّق على أن منح الأرض والمجمع الاقتصادي هو عملية أبدية للمالك وأولاده وأحفاده . ولم يكن يسمح بالتصرف بالملكية إلّا بموافقة المالك بصفته المالك الأعلى للأرض في قطاعه .

في علاقات الملك مع الناس التابعين له بلغت فرديته حدها الأقصى . فالفرد لم يكن هنا مكبّل بالمجتمع ومتطلباته ومصالحه ولكنه بدا ضعيفاً لا حول له ولا قوة أما عسف الملك ومزاجيته . وعموماً لم تكن العشيرة تملك (أو لم تكن دائماً تملك) ما يكفي من الوسائل الفعالة للصراع مع الملك وعسفه . وكان واقع استغلال الملك لها معروفاً وواضحاً في آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها[36] .

وهنا نكون قد دخلنا مجال الأخلاق . لقد عرفت اللغة الأوغاريتية كلمات مثل : صدق ، إحسان ، خير ، عطف وغيرها . وعرف الأوغاريتيون جيداً أن يميزوا بين ما هو «سيء» وما هو «حسن» . فعندما هلكت زوجة قراتو نتيجة للكارثة التي حلت على بيتها وصفها مؤلف الملحمة بأنها صادقة (ṣdqh) وحاملة لفعل الخير (yšrh) (C14=KTU, 1.14)[37] . ويسمى ايلو بفاعل الخير (ltpn, (WUS, p.,170, n1450) والعطوف dp'id ويشكل الجذر ṣdq «صدق» عنصراً مكوناً لكثرة من أسماء الأشخاص مثل : ṣdqn وbnṣdqn «صادق» وتلفت النظر أيضاً أسماء مثل :

36 ـ قارن ما جاء في التورات حول «حقوق الملك (صموئيل الأول ، الاصحاح الثامن ، 10 ـ 18) والتعليقات السلبية على الملوك .

37 ـ لقد جرى تأويل التعبيرين itt ṣdqh وmtrht yšrh بمعنى أن الحديث يجري عن تنفيذ الشروط التي تجعل المرأة زوجة شرعية وفق القوانين والعادات المعمول بها (Van Selms,1954, p.,12) . لكن هذه النتيجة تناقض معنى جذرَيّ ṣdq وyšr .

bn.klyn «كامل» ، bn.'itr (سوف اجعل من ولدي فاعل خير» .

كنا قد أشرنا إلى أن مبدأ المسؤولية الشخصية هو الأساس الذي قامت عليه المعايير القانونية في أوغاريت . ويبدو أن حرية الفرد في أن يحدد طريقه بنفسه ويتخذ هذا القرار أو ذاك ثم يتصرف على أساسه كانت من صلب الممارسة اليومية في أوغاريت . فملحمة قراتو تصور لنا سلوك ولدين : أحدهما يحترم أباه والآخر يحاول إنتزاع السلطة منه . واميشتمرو بعد أن طلّق بت ـ رابيتي يضع ولده منها أمام الخيار التالي : يلتزم جانب والده أو جانب أمه مع كل ما يترتب على قراره من نتائج . واكخيت في ملحمته حرّ في أن يخضع لمطالب عناتو أو يقف في وجهها . وكان بمقدور ملك أوغاريت أن يشارك في العصيان ضد الملك الحثي لكنه آثر أن يحافظ على إخلاصه له بالرغم من نهب الأعداء لمملكته .

نستطيع الآن أن نلخص المبدأ العام الذي قام عليه النظام الأخلاقي في أوغاريت في وجوب عدم أذية العائلة والعشيرة والمجتمع وضرورة أن يكون الفرد نافعاً لها قدر الإمكان . ولقد تطلب هذا ضرورة التقيد الصارم بالالتزامات التي يفرضها عليه الوضع الاجتماعي الذي يشغله الفرد وتوجيه سلوكه بما يتلاءم والمكانة التي يشغلها في نظام السيادة والتبعية .

كان إنشاء العائلة بهدف استمرار وجود العشيرة أحد أهم واجبات الأوغاريتي . فقد عدّ الأوغاريتيون عدم وجود أقارب وخاصة الأولاد تعاسة عظيمة يمكن أن تؤدي إلى هلاك الانسان . وفي ملحمة قراتو يبكي البطل هلاك زوجته وأقاربه (C14=KTU, 1.14) :

«لقد اختلى في سكينته وبكى ،
يعيد الكلام ويسكب الدموع .
سقطت دموعه ،
سقطت فعلاً على الأرض
فعلاً كالمثاقيل على الفراش ،
عندما بكى .
ثم غفا ساكباً الدموع .
على الدمع والهموم ،
يسكنه الهم
وتأخذه الأحلام

وفي ملحمة أكخيت (C17=KTU, 1.17) يعاني دانيلو أشد المعاناة لأنه ليس له أولاد :

«تعيس هو دانيلو ، الزوج الراباتي ،
يحن دانيلو ، الزوج الخرنامي ، لأنه ليس لديه ولد ، مثلما عند إخوته ، وليس عنده خلف ، مثلما عند أهل بيته» .

لقد عدّ الأوغاريتي أن نعمة الآلهة عليه تقوم قبل كل شيء في إهدائه الخلف وخاصة الذكر : الوريث الذي تستمر العشيرة به . هكذا هي الحال في ملحمة قراتو وملحمة أكخيت .

عند عقد القران ـ في ملحمة قراتو ـ كانت الشخصيات الرئيسة في هذه العملية هي العريس (لأنه ليس له أب) ووالد العروس . وهذه الأخيرة ليست أكثر من موضوع صفقة . فنص الملحمة لم يعطِ أية أهمية لرأيها أو شعورها . غير أن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الحب لم يكن معروفاً في أوغاريت . لكنه ليس أكثر من هوى جسدي نحو الشخص الآخر . فالروايات الشعرية الأوغاريتية تصوّر الحب بصور مفضوحة . ومع ذلك فالحب

كان موجوداً خارج علاقات الزواج (هكذا كانت العلاقة بين بعلو الجبار وأخته المحبوبة عناتو في قصائد بعلو) أو جاء نتيجة لها [مجيء عشيراتو إلى زوجها C4=KTU, 1.14 عندما ظن ايلو أنها إنما جاءت من أجل لعبة الحب معه (مع زوجها)] . غير أن واضعيّ الوثائق الأوغاريتية لم يستطيعوا أن يتصوروا زواجاً في أعقاب علاقة حب أو أن يأخذوا الشعور الشخصي بعين الحسبان .

أما صدق المرأة وإخلاصها فقد تلخصا في صون نفسها بعيداً عن الخيانة الزوجية وكان مفهوم هذه الأخيرة واسعاً جداً . وبينت مأساة بت ـ رابيتي التي اتهمها زوجها باقتراف «اثم عظيم» ان صدام المرأة مع زوجها كان يؤدي إلى هلاكها إذ أن أقرب الناس إليها أدانوها وتخلوا عنها . أما خيانة الأرملة لزوجها المتوفي فكانت تؤدي إلى طردها من بيته وحرمانها من الحقوق المترتبة على واقع زواجها منه . وتتبدا هنا بجلاء مسألة حماية وحدة ملكية العشيرة وعدم تجزأتها ؛ غير أن مثل هذه التصرفات لم تكن ممكنة فيما لو أن الرأي الاجتماعي لم يوافق على زواج الأرملة . وتفيـدنـا الـوثيقـة PRU,III,16.144 ان أوغاريت عرفت عادة زواج أرملة الأخ التي ليس لها أولاد من أخيه. فقد منع الملك أرخلبو زوجته كوبابة بنت تاكانو أن تتزوج أحداً بعد موته سوى أخيه . ويستنزل غضب الآلهة على رأس أخيه إذا ما رفض الزواج من أرملته في حال وفاته . أما أسباب حصر مثل هذا الزواج فنجدها في التورات (تثنية ، 25 ، 5 ـ 10 ؛ راعوث) : إن الولد المولود من مثل هذا الزواج عُدّ وريثاً شرعياً للزوج المتوفي ، «أحيا» اسمه واستمرت به عشيرته . وهكذا كان زواج الأرملة من أخي زوجها المتوفي تعبيراً عن إخلاصها له بعد وفاته .

أما إنجاب الأولاد فكان أهم ميزة من ميزات المرأة . أثناء حفل زواج قراتو والعذراء الحورية بارك ايلو قراتو وتمنى له إنجاب كثرة من البنين والبنات . وتبين الأسماء الأوغاريتية بوضوح كيف كان يجري استقبال الأولاد في البيت (Gröndanl, 1967) . فقد كانت بينها أسماء حيادية بعض الشيء ولكنها مع ذلك كانت تدل على شرعية الولد وانتسابه إلى العشيرة المعنية : bin a-b- (u)ya «ابن أبي» bin a-bu-ya-ti (bn.'abyt) «قـريـب» ؛ ya-;-šu-ba «أجل الولد يعود» . ولكن إلى جانب هذا يشار إلى عدم الرغبة في إنجاب أولاد آخرين : gmrn, bn.gmrn «الولد الأخير» .

وينعكس شعور الأهل نحو أبنائهم في أسماء مثل : bn.gln «الابن الذي يشيع الفرح» ، bn.gmš «الابن الذي يفرح القلب» ، mnḥm وbn.mnḥm «الابن الذي أشاع الهدوء» ، nˁmn, bn.nˁmn «الابن اللطيف» ydd, yddn, bn.yddn ydy «الابن الحبيب» bn.ybšr «الابن الذي أسعدني حقاً» . وثمة أسماء أخرى كثيرة تعبر عن صفات ناعمة محببة : bn.qtn, bn.qtnn «الصغير» ، bin la-ba-bi «ابن القلب» ، bin ka-bu-di-ya «فلذة كبدي» ، bn.nṣ «وردة» ، bn. a-ra-ḫi-ya وbn.ˁglt «عجل» ، bn.zi-bi «ذئب صغير» وهلمجرا . وثمة أسماء أخرى تعكس الصفات الفزلوجية للطفل : lbn وbn.lbn «أبيض» bn.gˁr «صروخ» ، bn.dll «ضعيف» .

لقد تحددت علاقة الأولاد نحو أبيهم أو أمهم بالواجبات التي تحدثنا عنها أعلاه . فالمجتمع ثمّن عالياً أولاداً مثل ايليحاو الابن الأصغر لقراتو أو ابنته الثامنة اللذين قاما بواجبهما نحو أبيهما بكل إخلاص ودون أي تذمر . أما الاحترام الخاص نحو الأم فسببه الدور الفعال الذي لعبته الأم الأرملة في القصر الملكي حيث تدخلت في كل صغيرة وكبيرة وكان ابنها ـ الملك يزودها بالمعلومات الضرورية خاصة عندما يكون خارج أوغاريت . ولقد أدان المجتمع تصرفات أولئك الأولاد أمثال ياسيبو ، الابن الأكبر لقراتو الذي استغل مرض والده وحاول انتزاع السلطة منه . ففي ملحمة قراتو يلعن الأب ابنه المجرم وهذه اللعنة هي التي أدت ـ حسب الملحمة ـ إلى هلاك ياسيبو بعد أن نزل غضب الآلهة على رأسه . لقد كان على المستمع أن يتعاطف مع الأب بالقدر الذي تعاطف به مع دانيلو في ملحمة أكخيت حيث بكى الأول ابنه الميت بكاء مراً . كان يجب أن يتحدد سلوك الفرد خارج العائلة ، ولكن داخل البناء الاجتماعي المعنى مباشرة ، بوضعه الاجتماعي نفسه . وينبغي أن نشير في هذا السياق إلى كثرة الأسماء الأوغاريتية التي تدل على الانتساب إلى جماعة اجتماعية ومهنية محددة . ومنها : tlmyn و bn tlmyn «فلاح» ؛ hrš و hrŝn «حرفي» ؛ ʿirriginu ʿirgy «نسّاج» bn.ʿsl «نحال» ؛ bn.brʿi «نحات»(؟) ؛ bn.ḥtb «خشّاب» ؛ bn.ġzl «حلاّج» ؛ ylḥn «خدام» وهلمجرا .

وثمة مجموعة أخرى من الأسماء تدل على أن حامليها يتبؤون مكانة اجتماعية عالية أو يسعون لبلوغها . مثل : ullūpu bn.ʿulpm «صاحب الألف» khn و kmry «كاهن» mryn bn.mrynm «امير- ماريانو» qṣy, qṣn, bn.qṣn «حاكم» rabbānu rabbūnu «زعيم ، عظيم» bn.spr «كاتب» ؛ bin ši-ip-te «قاضي» وهلمجرا .

ولم يكن إعطاء مثل هذه الأسماء مجرد إعلان عن مجال معين من مجالات النشاط التي يعد حامل الاسم للعمل فيه بل وتعبيراً عن أمنية الوالد في أن يغدو الطفل على مستوى المسؤولية التي يعد للقيام بها . ولا شك أنه ليست هناك حاجة لاثبات أنه ليس كل من حمل اسماً من الأسماء مارس المهنة نفسها فجوهر الأمر يكمن هنا في أهمية موقف المجتمع الذي عُبّر عنه بالأسماء .

كنا قد عرضنا سابقاً مواد تدل على أنه كان من واجب الملك أن يحقق استقرار المجتمع ويضمن تحقيق العدالة والحق في الحياة اليومية التي يحياها الناس ويدافع عن حقوق الأرامل واليتامى وما شابه . غير أن المجتمع ألقى على عاتق كل نبيل واجب ترسيخ الحقيقة واحقاق العدالة ومساعدة الفقراء وحماية الضعفاء . ففي ملحمة قراتو توصف أعمال العذراء الحورية في بلادها أودوم قبل زواجها والحزن الذي عم البلاد . كلها بسبب رحيلها مع زوجها قراتو ؛ توصف كما يلي :

« . . . . . لقد مددت يدك إلى الجائع ،
مددت يدك إلى العطشان .
وسوف يذهبان خلفها باكيين ،
إلى قراتو لتهدئته .
البقرة تخور على عجلها ،
وأبناء خوبسو يبكون أمهاتهم ،
هكذا ستبكيك أودوم .

لقد قدر مجتمع أوغاريت ميزات الجندي المقاتل عالي التقدير . وهذا ما تشير إليه أسماء شخصية من مثل : qrd وbn.qrdy «محارب ، فارس» ؛ gbrn وbn gbrn «أمير» bn.mgn «حامي» bn.ʿabn «قوي كالحجر» ؛ bn.ṣmt «قوي» ؛ bin ad-ru-ti «جبار» ؛ ʾilyn «قادر» وهلمجرا . أما أسماء من مثل brqn وbn.brqn «برق ، سريع ، خاطف» فكان يجب أن تذكر بإله الرعد الذي هو بعلو الذي صوروه على شكل مقاتل يقهر الأرض برمح الرعد .

تؤكد الآثار الأدبية التي وصلتنا على الميزات المثالية للمقاتل كالرجول والقوة والثبات والإخلاص . وهي تؤكد على مثل هذه الصفات دائماً عند وصفها للجنود . وأول من يجب أن تتوفر فيه هذه الصفات هو الملك كمقاتل مثالي وارستقراطي ؛ وكنا قد أشرنا سابقاً إلى أن المجتمع كان يطلب أن يتمتع الملك بقوة عضلية جبارة وصحة سليمة لا تتأذى . أما ضعفه أو مرضه فقد أديا دائماً إلى عزله . لقد دل إخلاص الملك الأوغاريتي للملك الحثي عندما انتفضت ممالك سورية الشمالية ضد هذا الأخير ، على أن الحسابات السياسية للأول كانت في غاية الدقة والعقلانية ويجدر أن نأخذ بالحسبان أيضاً أن المعايير الأخلاقية لذلك العصر كانت تفرض الالتزام بالاتفاقات واحترام القسم تحت طائلة حلول غضب الآلهة . ومثل هذا الإخلاص كان مفروضاً على ناس الملك تجاهه .

لقد كان على الملك أن يكون شجاعاً مثله في ذلك مثل كل مقاتل . ولكن ثمة ظرف مميزة تلفت الانتباه إليها : لم يعطِ مؤلفو ملحمتي قراتو واكخيت أهمية كبيرة للبطولات القتالية التي حققها بطلاهم كما ولم يهتموا كثيراً بالنجاحات التي حققاها في الصيد ؛ وفي ملحمة قراتو لم تعط أهمية كبيرة لقتال قراتو في أرض أودوم بل للمحادثات التي جرت بينه وبين ملك هذه الأخيرة . وهكذا ينشأ تصور مفاده أن المجتمع الذي ظهرت فيه الروايات الشعرية الأوغاريتية لم يثمن الصفات القتالية بحد ذاتها بل قدرها عالي التقدير كوسيلة لتحقيق هدف معين عده المجتمع هاماً بالنسبة له .

البطل المثالي وفق تصور مجتمع أوغاريت هو قبل كل شيء ذلك الرجل الذي يقوم بواجبه باخلاص وتفان دون أية شروط ويتصرف في ظل أية ظروف كانت وفي أية حال هو فيها كما ينتظر منه المجتمع . فهكذا كان قراتو الذي ذهب بحثاً عن عروسه كي يضمن استمرار العشيرة وسير حياته سيراً طبيعياً وبالتالي حياة مجتمع ديتانو كله ؛ وهكذا كان ابنه ايليحاو وابنته الثامنة اللذان بكيا أبيهما المحتضر . وهكذا كان أكخيت أيضاً : أنه ابن مخلص وسيّد مثالي وقف في وجه عناتو برجولة . وأخت أكخيت ، باغانو مثالية هي الأخرى حيث ذهبت لتثأر من الآلهة .

أما وصف الآلهة في الروايات الشعرية الأوغاريتية فقد جاء مغايراً تماماً لوصف الملوك والقادة . ففي ملاحم بعلو الجبار توصف البطولات القتالية التي يجترحها هذا الأخير : يقتل الأفعى لاتانو وينتصر على موتو ويمّو وينتقم من أعدائه شر انتقام . غير أنه يصور في الوقت نفسه وقد أقر بسلطة عدوه موتو عليه (C5=KTU. 1.5) :

«لقد خافه بعلو الجبار (خاف موتو ـ إ . ش) ،
خافه وهو راكب الغيوم :
اذهب وقل لابن ايلو ، موتو ،
كرر ثانية لايلو الحبيب ، الفارس ،
كلمة بعلو الجبار ،
كلام أقوى الفرسان .
اقبلني بسرور ، آه ياابن ايلو ، موتو !
أنا عبدك ، وذاك الذي لك إلى الأبد !»

وفي مكان آخر تنتهي المعركة بين موتو وبعلو دون أن يحقق أي منهما النصر على خصمه (C6=KTU, 1.6) :

«التحما كجملين ، ـ
موتو قوي ، وبعلو قوي !
تعاركا كجاموسين ، ـ
موتو قوي ، وبعلو قوي !
لقد عض كل منهما الآخر كافعوانين ، ـ
موتو قوي ، وبعلو قوي !
تقاتلا كحصانين ، ـ
وقع بعلو ، ووقع موتو» .

أما المجزرة البشرية التي أقامتها عناتو وقتلت فيها من بين من قتلت حتى ضيوفها فقد صورتها الرواية الشعرية فعلاً شنيعاً لا هدف له :

«هاهي عناتو تقاتل في الوادي ،
انتصرت على سكان المدن ،
سحقت سكان السواحل ،
قهرت الشرقيين .
تحتها الرؤوس مثل الكور
وحولها الأكف كالجراد ،
أكف الشجعان ككومة قمح .
كوّمت الرؤوس حتى ظهرها ،
وتلطخت بالدم حتى ركبتها ،
الأساور جرفها دم الأبطال .
ساقت الشيوخ بالعصا ،
وأطلقت السهام من خصرها .
وهاهي عناتو تدخل بيتها ،
تعود الإلهة إلى قصرها .
لم تروها معركة الوادي ،
وسحق سكان المدن .
فرمت الأبطال بالكراسي
ورمت المقاتلين بالمناضد ،
ورمت الفرسان بقوائمها .
ذبحت كثيرين والتفتت ،
قهرت وفرحت عناتو .
اتسعت كبدها ،
وامتلأ قلبها بالضحك ،
غرقت كبد عناتو بالفرح ،
حينما غاصت في دم الشجعان حتى ركبتها ،
وجرف دم الأبطال الأساور[38] ،

لا ريب أن المجتمع الذي نشأت فيه الروايات الشعرية الأوغاريتية طلب من المرأة أن تكون حكيمة ومخلصة لحياتها الزوجية غير أن الكاهنات أعفين من هذا الالتزام الأخير كونهن على اتصال بعالم الآلهة أما الالهة عناتو فقد سمحت لنفسها أن تعرض حبها على بطل الملحمة الشعرية (كما في ملحمة أكخيت) . لقد وقف المجتمع موقفاً سلبياً من اختلاط الدم لكن عالم الآلهة عرفه دائماً : زوجتا ايلو عشيراتو والعذراء هما في الوقت نفسه اختاه[39] ؛ وعناتو هي أخت بعلو الجبار وعشيقته[40] وهو في الوقت نفسه متزوج من بناته الثلاث .

وأخيراً نصادف ايلو وهو في حالة من الثمالة يرثى لها (UG. V,III, 1=KTU, 1.114) .

إننا نرى أنه يمكن تفسير مسألة إعطاء مثل هذه الصورة البشعة للآلهة

38 ـ ثمة افتراض مفاده أن هذا المشهد يمثل موازيا للاسطورة المصرية عن قتل الالهة حاتوخور ساخميت للناس (جوردون ، 1977 ، ص 213 ـ 215) . لكننا لا نجد في النص الفكرة التي أطلقها جوردون حول أن عناتو تقتل الناس الذين احتلوا بيتها . ويرى فيشمان (1965 ، ص 31 ـ 37) أن ما يقارب بين الأسطورة المصرية والأوغاريتية هو اولا أن الشخصيات الرئيسة في الاولى والثانية هي الالهات ، ثانيا انهن يقتلن الناس : ثالثا يستمتعن بالسباحة في دماء ضحاياهن ، رابعا أن الإله الاعلى يتدخل ليوقف المذبحة . ومع ان فيشمان يعترف بوجود اختلافات في المواضيع إلآ انه مع ذلك يخلص إلى فكرة مفادها عدم إمكانية القبول بالوجود الأصلي المحلي لكل من هذه الأساطير في البلد الذي عاشت فيه . كما أنه لا يرى ثمة إمكانية لتلمس نقطة حدوث الاحتكاك بين الأسطورتين . ويجدر بنا هنا أن نشير إلى انعدام الدقة في البناء الذي شيده فيشمان ←

إنطلاقاً من افتراض أ . يا . غوريفيتش (1979 ، ص 79 ـ 80) بخصوص الظواهر المماثلة التي جاءت بها الأساطير السكندينافية التي نشأت في المرحلة المبكرة من القرون الوسطى . يعتقد الباحث أن الطبيعة الإلهية الخاصة التي اتصفت بها الآلهة أعفتها من الالتزام بالمعايير الأخلاقية السائدة في المجتمع البشري ، وخاصة المحرمات الأخلاقية . ولذلك فالآلهة التي تسلك سلوكاً لا أخلاقياً لا تستدعي موقفاً سلبياً منها . لكن هذا لا يلغي التقويم الأخلاقي لما يعده المجتمع سلوكاً لا أخلاقياً . وقد لاحظ غوريفيتش بدقة أن تقديم عالم الآلهة بهذه الصورة يجب أن يرسخ مبادىء ومعايير أخلاقية معينة في عالم البشر .

لقد كان الأوغاريتي يرى الواقع من زاوية واحدة : كعلاقة بين السيادة والتبعية تتساوى من حيث الجوهر بالعلاقة القائمة بين السيد والعبد أو بين الأب والابن . وليس من قبيل المصادفة أن كلمة ͨdn نفسها تحمل معنيين : «أب» و«سيّد» . وقد انعكست هذه العلاقات بدورها في الأسماء الأوغاريتية أيضاً . فثمة أسماء مثل : bn.ͨbd «ابن عبد» ؛ bn.ͨbdpdy «ابن عبد اشترى حريته» ، bn.ġlm «ابن غلام» ؛ هذه الأسماء وما شابهها تدل على أن الأشخاص حامليها يشغلون مكانة تابعة في العائلة . والملك الأوغاريتي تابع للملك الحثي يتلقى منه أموالاً ويسمي نفسه عبداً له تعبيراً عن تبعية أوغاريت لحثي . وفي مراسلاته مع ملك مصر يسمي ملك أوغاريت نفسه عبداً لهذا الأخير أيضاً . وكان لملك أوغاريت نفسه مثل هؤلاء العبيد أيضاً : الملوك التابعين له .

إن ما قيل أعلاه فرض نظام معيناً من السلوك الاجتماعي . فاللباقة التي انعكست في المراسلات تطلبت أن يسمي المرسل نفسه عبداً للمرسل إليه ويسمي هذا الأخير سيده إذا كانت منزلته الاجتماعية هي الأعلى . وهذا ما تشير إليه صيغ الإرسال الأوغاريتية الموحدة . وتبين صيغ السلامات في المراسلات أن توجيه الرسالة إلى الشخص الأعلى كان يتطلب حتماً التأكيد على الركوع أمام السيد وتقبيل الأرض تحت قدميه وما شابه . أما الرمز الآخر لتأدية الخضوع فكان إحناء الرأس ، بينما كان رفع الرأس تعبيراً عن السعادة والرضى وعدم الاعتراف بأية سلطة غريبة (C16=KTU, 1.16) .

تبين الروايات الشعرية عن بعلو الجبار أن العلاقات الاجتماعية التي صيغت في عالم الآلهة قامت حسب رأي الأوغاريتيين على سلطة الحاكم المطلقة من جهة والعنف السافر من جهة أخرى . فايلو هو سيد الكون وأب الآلهة وكبيرها . وقد بدا أن سلطته مطلقة ولا تستطيع الآلهة أن تفعل شيئاً دون إذنه . ولكن يكفي أن نلقي نظرة إلى عالم الآلهة هذا لنرى فيه صراعاً حاداً وعنيفاً على السلطة حيث ينتصر الأقوى ويفوز بها .

فبعد أن فقد ايلو مكانته أزيح عملياً إلى النسق الثاني وكل ما استطاع عمله أنه عيّن في أحد المشاهد ملكاً على الآلهة لكن قراره هذا لم يكن موفقاً واعتلى العرش ذلك الذي حقق الانتصار في المعركة . ولقد هددت العذراء المقاتلة عناتو ايلو بالانتقام ونراه يتراجع أمامها . وتدل ملحمة قراتو أن هذه الصورة يمكن

ففي الملحمة الأوغاريتية توقف عناتو المذبحة قبل أن يصلها مبعوث بعلو ليدعوها لزيارته . ويقول رأي اخر (Gray.1957, p.,36-37) . وهو يثير الشك أيضاً ، إن النص الذي نحن بصدده يعكس طقساً خاصاً يتناسب والمرحلة الانتقالية من الصيف السوري المتأخر القاحل إلى فصل جديد هو فصل الخصب .

لكن يجدر بنا ان نشير هنا إلى أن النص الذي نحن بصدده اصابه تلف ونحن لا نعرف دافع هذا المقطع أو علاقته مع باقي الرواية الشعرية . غير انه في اية حال يدخل الملحمة التي تروي لنا عن بناء قصر لبعلو وليست له أية اهمية مستقلة . وليس واضحاً ايضاً هل الحديث يجري عن محاولة الالهة أن تقضي على البشرية كلها أم انها تود ان تقتص من أعدائها بالتحديد . ويقتصر التشابه بين الأسطورة الأوغاريتية والمصرية هنا على سمات عامة جداً لا تجيز لنا ان نذهب بعيداً في اي استنتاج . أما فيما يخص تقديم الضحايا البشرية في بداية فصل حراثة الارض فهو طقس لم تعرفه أسيا الامامية المطلة على المتوسط بما فيها ـ طبعاً ـ اوغاريت .

39 ـ تمثل الرواية التوراتية عن لوط وبناته اللواتي ولدن منه اولاداً (تكوين . الاصحاح التاسع عشر) الحال نفسها لكن بعيداً عن عالم الاساطير بل في مجال العلاقات الانسانية . ومما له دلالة خاصة هنا هو الإدانة الصارمة لسلوك بنات لوط .

40 ـ تقول الرواية التوراتية ان سارة ليست زوجة ابراهيم فقط بل اخته ايضاً : ابنة أبيه من زوجة اخرى (تكوين الاصحاح العشرون والحادي والعشرون) .

أن تتكرر في الحياة العملية ، فهنا وصف لمحاولة ياسيبو ، الابن الأكبر لبطل الرواية ، انتزاع السلطة على البيت من أبيه الذي يعاني من مرض صعب . ولا ريب أيضاً أن الوثائق الأوغاريتية تخفي خلفها كثرة من النزاعات المماثلة .

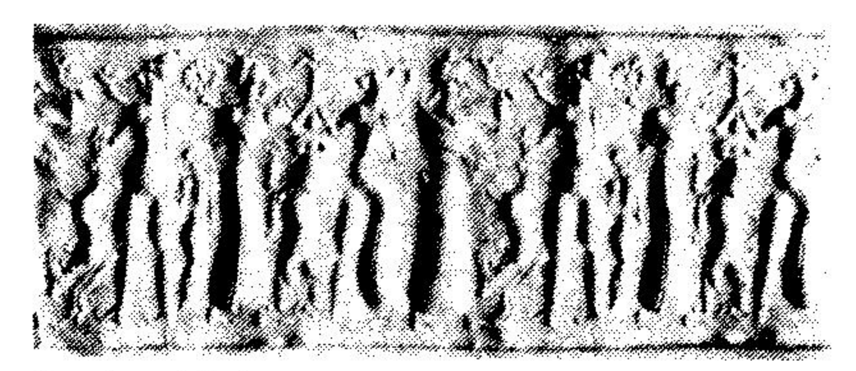
من الطبيعي أن الراوي الأوغاريتي قد أحس في سلوك الناس وآلهتهم الدوافع النفعية الخاصة والسعي لتحقيق منفعة شخصية . والواقع أن الأمر لم يكن له أن يكون بشكل آخر : كل وثيقة ـ صفقة تتكشف عن رغبة جامحة لتجميع الثروات المادية وامتلاك أكبر عدد ممكن من المجمعات الاقتصادية . ويكفي كي نتأكد من صحة ما قيل أن نلقي نظرة على «دوسيه» سينارانو بن سيغينو وهو واحد من أكبر أغنياء أوغاريت . وكانت السرقة والقتل ، وخاصة قتل الغرباء لنهب خيراتهم ظواهر تحدث باستمرار . أما من كانوا ينضمون إلى ناس الملك للوصول إلى الدائرة المقربة منه فهدفهم الحصول على مزيد من الهبات والألقاب وما يتبعها من إرتقاء في السلم الاجتماعي . بل وحتى العلاقة بين الزوج وزوجته قامت على أساس المنفعة المادية . ويدل الإصرار الذي يتصف به حديث الراوي الأوغاريتي عن ضرورة حماية الضعفاء (الأرامل واليتامى) أن هؤلاء كانوا يتعرضون للعنف ومحاولات اغتصاب حقوقهم . ولم تكن حوادث الخداع المباشرة نادرة الحصول ؛ فحتى ملك أوغاريت حاول أن يخدع ملك حثي لكنـه لم يفلح (PRU,IV,17.442; PRU,II,17.383) .

والآن يتبادر إلى الذهن السؤال التالي : كيف جرى حل التناقض القائم في المجتمع الأوغاريتي بين المثل الاجتماعي والواقع الحقيقي للأشياء ؟

تجيز لنا الوثائق المتوفرة بين يدينا أن نتحدث عن انتشار الشك كظاهرة اجتماعية . فعندما اقترحوا على أكخيت أن يقدموا له الخلود هدية عبّر عن ثقته في حتمية الموت كحدث لا يمكن أن ينجو منه أحد . والآلهة تكافىء الإنسان لأنه يرضيها وتعاقبه لاقتراف الآثام بحقها . غير أنه يجدر الانتباه إلى أن الخير والشر هما ، من حيث الجوهر ، الموقف من الله وليسا جوهر العلاقات بين الناس . ومع ذلك تجيز لنا المواد التي أوردناها أن نعتقد أن المجتمع حاول أن يبحث عن طرق ليتجاوز بها الشر الإجتماعي والخلل القائم في عالم الكمال الأخلاقي للشخصية .

☆☆☆

الفصل الثالث



ختم اوغاريتي يمثل ربة النبات ويظهر في الختم رجل يتقدم ماسكا بيده اليمنى ظبيا والمرأة تمسك بيدها غصنا.

الأساطير الأوغاريتية

تصورات الأوغاريتيين عن نشأة الكون والانسان

كانت التعاليم القائمة عن خلق العالم هي حجر الزاوية في تصورات الأوغاريتيين عنه . أما خالق العالم فهو الإله إيلو ، كبير الآلهة . فالوثائق والنصوص المعروفة لنا الآن تسمى هذا الإله خالق الخلق (bny bnwt ؛ انظر : C6=KTU,1.6; C4=KTU,1.4)[41] وبما أن رمز الاله الأوغاريتي الخالق وما خلقه مشتق من الفعل bny «بني» فإنه يمكننا أن نفترض أن عملية نشوء الكون كانت بالنسبة للأوغاريتيين بناء ، أي نشاطاً إلهياً إبداعياً هادفاً . لكن اللغات السامية (بما فيها المجموعة الكنعانية الأمورية) تعرف استخداماً آخر لهذا الفعل بمعنى «يلد» . وعليه نستطيع ، بصرف النظر عن هذا ، أن نفكر أن الأوغاريتيين تصوروا النشاط البناء للآلهة كعملية ولادة[42] . غير أن حسم هذه المسألة مؤجل إلى أن تظهر مصادر جديدة .

لقد نشأت بنية المكان في تصور الأوغاريتيين من الصفات والعناصر الآتية : يسكن ايلو عند منبع النهر قرب مصدر المحيطين (C17=KTU, 1.17; C6=KTU, 1.6; C3=KTU 1.3; C4=KTU, 1.4, C2=KTU, 1.2) ، إن ما يميز مركز خلق الكون هنا أن الحديث لا يجري فيه عن سكن الإله الخالق في السماء - ويلفت الانتباه أيضاً العدد المزدوج thmtm «محيطان» . ويذكرنا هذا بما جاء في التورات (سفر التكوين 1 ، 6 ـ 7) عن أن الله فصل بجلد السماء مياهاً عن أخرى . ونستنتج من هذا أن التصور عن وجود محيطين - سماوي وأرضي - كان منتشراً إنتشاراً واسعاً في آسيا الأمامية المطلة على المتوسط . أما العنصر الأخر الذي يتكون منه المكان الذي يتواجد فيه ايلو فهو النهر (nhr) . ومن المعروف أن النهر موجود في وصف التورات للجنة (gan ʿēdān) (جنة عدن ـ المترجم) . ويبدو أن الوصف الأوغاريتي يشير إلى مكان مماثل للبلاد التي فيها جنة عدن .

أما المكان الذي اختاره بعلو الجبار لسكناه فهو جبل سابانو . وكنا قد أشرنا إلى أن سابانو هو جبل موجود فعلاً (جبل الأقرع حالياً) ويقع على مسافة قريبة من

41 ـ وهكذا يغدو الراي القائل إن المصادر الأوغاريتية لا تؤكد أن ايلو هو صانع العالم (روديه ، آ1965 ، ص 280) رأياً خاطئاً .

42 ـ هكذا نيلسين ، 1973 ، ص 105 ـ 106 : اولدينبوغ ، 1969 ، ص 19 : ديو مينيل ديو بيوسون ، 1973 ، ص 97 ـ 68 .

اوغاريت . هنا بالذات بني مسكن بعلو الجبار : صورة أصلية عن المعبد الأوغاريتي . لكن الكوسموغونيا (علم نشأة الكون ـ المترجم) عرفت تصوراً آخر عن سابانو . ففي بكاء قراتو (C16=KTU, 1.16) نقرأ ما يلي :

«سوف يبكيك أبي ، وجبل بعلو ،
وسابانو : المكان المقدس ،
سوف يبكي الجبارَ المكان المقدس
والمعبد ، حيث تمتد حدود الأرض»

بمعنى آخر أن سابانو هو منطقة بعلو المقدسة ومكان لا حدود له يشمل الأرض التي تخضع لسلطان الألهة كلها .

أما مكان تواجد الألهة الأخرى فيشار إيه إشارة أكثر دقة . فحسب ملحمة أكخيت تعد مدينة أبولوم مدينة اله القمر يريخو ؛ لكن يريخو يعيش في لارغيتو . ويعيش إله الحرف كوثروخسيس (ktr whss) في خيكوبتا ، أي في ممفيس (مصر) وفي كبتارو (كريت) . أما موتو فيعيش في مدينته حمراي (C5-KTU, 1.15) . وتفيدنا Ug., V,III, 7=KTU, 1.100 ان مسكن إله الحبوب ومعطي الغذاء داغانو يقع في توتولو ، ويسكن كل من الألهة : توتّو وكيماسو في خيرياتو ؛ ماليكو في عشتراتو ، ويسكن شاهارو وشاليمو في الصحراء ، وحارانو في ماسادو . أما شاباشو إلهة الشمس فتنتسب إلى ازادّو ، المدينة الشرقية . وتقطن عشيراتو والدة الآلهة وسيدة البحار في البحر ؛ بينما تعيش عناتو في أيناباب .

وهكذا نرى أن الآلهة تسكن العالم الذي يسكنه الانسان نفسه ولا يفصل العالمين أي فاصل كان . لكن هناك تصور آخر . ففي ملحمة قراتو نقرأ (امر ايلو الموجه إلى قراتو) :

«ثم اصعد إلى أعلى البرج ،
اصعد إلى كتف الجدار ،
وابسط يديك نحو السماوات ،
قدم قرباناً ثوراً إلى أبيك ايلو ،
أكسب رضى بعلو بقربانك هذا ،
ورضى داغانو بالطريدة» .

من الواضح هنا أن الراوي ومستمعيه يؤمنون أن الآلهة التي يجري الحديث عنها تسكن السماء : عالم الآلهة . وفي نص آخر يوجد بعلو في جبل سابانو الذي في السماوات . وهكذا يتحول سابانو إلى جزء من العالم السماوي[43] .

يتضح من رواية بعلو وموتو أنه يوجد وسط آخر للخلق يتمثل في العالم السفلي ، مملكة الموت . فحسب C5-KTU, 1.5 ينبغي على بعلو أن يلبي دعوة موتو إلى الوليمة وينزل إليه حيث يسكن . وبلاد موتو هي واد سحيق ؛ وفي مكان آخر يدعى بعلو إلى النزول إلى بيت العزلة (bt hpṯt) الموجود في الأرض . وتبين المقارنة مع ما جاء في التورات[44] أن السياق الاسطوري الذي بين يدينا bt hpṯt هو عبارة عن موقع ينعزل فيه بعلو عن العالم الخارجي ؛ ويبدو أن bt hpṯt هذا هو القبر نفسه[45] .

إننا نرى أن المادة التي عرضناها هنا كافية كي نؤكد على أن الأوغاريتيين كانوا يميزون بوضوح بين العالم العلوي (السموات ، عالم الالهة) والعالم السفلي (مملكة الموت) . وكان هناك عالم آخر يتوسطهما هو العالم الأرضي حيث يعيش الناس . وتسمح لنا الوثائق أن نقول أيضاً أن الأوغاريتيين كانوا يملكون تصوراً معيناً

43 ـ تنقل لنا التورات التصورات نفسها . فالحلم الذي رآه يعقوب عن السلّم الذي يصل الأرض بالسماء يعود إلى هذه الدائرة من التصورات .

44 ـ في الملوك الثاني 15 و5 والأيام الثاني 26 . 1 : bêṯ hāḥōpšiṯ (bt hpṯt الأوغاريتي) وهو المكان الذي عاش فيه محجوراً الملك ازاريا بسبب وقوعه فريسة مرض الجذام .

45 ـ حسب التصورات التوراتية تقع مملكة الأموات (شيول) في الهاوية السفلى من الكون (تثنية 32 ، 22 : مزامير 86 ، 3 ، 139 ، 8 .

عن محور العالم . وقد انعكس هذا التصور في ملحمة قراتو بالصعود الطقسي إلى الجدار (أي إلى مدخل السماوات) لتقديم القربان[46] . وكان محور العالم هذا يتجسد في شجرة مهولة[47] (ʿadrm) تقوم في الساحة حيث كان دانيلو يمارس مهمات الحكم (C17 - KTU, 1.17)[48] .

ننتقل الآن إلى معالجة مسألة الزمن عند الأوغاريتيين . لقد كان الزمن عند أهالي أوغاريت ذا منحيين . لا ريب أن الزمن اليومي كان ينطلق من نقاط معينة وأثناء سير هذا الزمن كانت الحوادث تتوالى تباعاً وتستبدل احداها الأخرى ؛ بعض الملوك يعتلي العرش وآخرون يغادرون المسرح . ونحن كنا قد أشرنا سابقاً إلى أن الأوغاريتيين حددوا في حركة الزمن الأشهر والسنوات وضبطوا امتدادها . ومع ذلك فإن تأريخهم للحوادث كان بعيداً عن الواقع تماماً . والمقصود هنا هو الصيغة الشبه تأريخية التي استخدموها : «ابتداء من هذا اليوم» . مهما كان منشؤها فإنها لا تدل سوى على تسجيل اليوم إياه دون تدوين أية علامات تاريخية واضحة أو محددة . غير أن وجود الظاهرة بحد ذاته يعد أمراً جوهرياً لأنها موجودة في اللحظة المعنية ولم تستبدل بأخرى ؛ أما زمن بدئها فليس له أهمية . وفي هذه النقطة بالذات يتلاقى تأريخ اليوميات الأوغاريتية مع الزمن الكوني .

أما فيما يخص ما قبل الزمن الكوني كله فهو «الأزلية» (ʿlm) وهي تتصف بالسكون . ويتجلى سكونها هذا في تكرار الدورة الزمنية . فالليل يأتي بعد النهار ويأتي بعد الليل النهار ؛ وبعد الشهر يحل شهر آخر إلى أن ينتهي العام ونهايته لا تعني شيئاً آخر سوى بداية الدورة من جديد ليتكرر الشيء نفسه في كل مرة . لكن هذا يعني أن كل ما في الكون يجب أن يتكرر أيضاً وفق تتابع نشأ مرة واحدة والى الأبد . وهذه الحوادث لا تقع وفق تتابع فصلي منتظم ومراحل قمرية وبذار ونمو الحبوب وحسب ، وإنما تقع أيضاً على شكل حوادث تتكرر بصورة ثابتة في عالم الآلهة وتظهر للناس على شكل أساطير وحكايات عن الألهة والأبطال أو على شكل أحداث دراماتيكية يشاركون فيها .

الآثار الكلامية الأوغاريتية

في القرن الرابع عشر قبل الميلاد تم تسجيل أكثر الآثار الكلامية الأوغاريتية التي وصلتنا حيث أمر الملك نقمد (الثاني) بتسجيلها عن رواية الكاهن الأكبر اتينبرلانو بخط الكاتب ايليميلكو ؛ وهذا ما تدل عليه المعطيات التي وصلتنا على بعض الألواح . من المعروف (جيرموسكي ، 1974 ، ص 29) أن جمع وظيفتي المغنّي الراوي (أي حافظ التقاليد) والساحر ـ الشامان (أي الكاهن) في شخص واحد هي عموماً من الصفات التي تميزت بها المجتمعات القديمة ؛ وقد ارتبط هذا التقليد بالايمان بالقوة السحرية وبالطبيعة المقدسة للروايات الشعرية . لكنه من غير الواضح إلى أي حدّ بالضبط تعد النصوص الأوغاريتية الملحمية من إبداع اتينبرلانو شخصياً . وعلى أية حال فإننا أمام تسجيل لتقليد كهنوتي مقدس توارثته أجيال كهنة المعابد جيلاً بعد جيل . ومن الواضح أن نصوص بعض الروايات الشعرية المعروفة في عدد من

46 ـ تبين الرواية التي جاءت في التورات عن الضحية البشرية التي قدمها ملك مواب ميشع (الملوك الثاني 3 ، 27) طلباً للخلاص من خطر مميت ان مثل هذه القناعات كانت منتشرة في مختلف ارجاء العالم السوري ـ الفلسطيني .

47 ـ لقد حاول بعض الباحثين ان يجد اشارة الى الشجرة العالمية في النص الاوغاريتي (Margulis.1971, p..481-482; 1974, p..1-23) Ug..V. III.3 . لكن النص الذي يستند إليه مارغوليس (ʾ(s (brg(?) y (rʾish يتطلب اضافات : ʾ)brq التي يترجمها الباحث «الشجرة التي على قبة السماء هي راسه» . غير ان مثل هذا التاويل لا يتناسب والسياق العام للأثر ويحطم التناغم الشعري فيه . ونحن نرى انه تجب ترجمة هذا المقطع كما يلي :

استوى يعلو كالشجاع على الجبل ،
حذو الراعد ، كالدب على جبله ،
الاله سابانو على جبل السلطة .
سبعة بروق ( ) ،
ثماني ضربات بالرعد !
ضرب البرق الشجرة
سفحة راسها ،
والالوان التي بين عينيها» . الخ .

48 ـ تجيز لنا الروايتان اللتان وردتا في التورات عن تنصيب ابيمالك ملكا عن شكيم (قضاة 9 ، 6) عند بلوطة النصب وهي شجرة مقدسة دون ريب ، وعن ان النبية دبورة «قضت» بين الناس تحت نخلة دبورة الواقعة بين الرامة وبيت ايل في جبل افرايم (قضاة 4 ، 5) : هاتان الروايتان تجيزان لنا القول ان هذه الظاهرة كانت منتشرة خارج اوغاريت في كل اسيا الامامية المطلة على المتوسط .

«اللوائح» قد نسخت عن الأصل نفسه. وفي بعض الحالات الأخرى وصلتنا بعض المقاطع المكتوبة التي لا يربطها، من حيث المظهر، أي رابط. ويبدو جلياً أنها تنتسب إلى أساطير مختلفة لكنها سجلت على لوح واحد؛ وهذه على الأرجح تمارين طلابية تلخصت في نسخ النصوص أو في كتابتها كإملاء[49].

نصادف بين المؤلفات الشعرية الأوغاريتية التي وصلت إلينا خرافات عن الآلهة وصراعها من أجل السلطة ومنها مجموعة الملاحم التي تتحدث عن بعلو الجبار وآلهة الشمس شاباشو. أما المجموعة الأخرى فهي شبه أساطير عن قراتو وأكخيت. وتتشابه المجموعتان في أن الآلهة تلعب دوراً نشطاً فيها وأنهما عاشتا في السياق العام للتقاليد المقدسة: هذا ما يؤكده تسجيلها مع الخرافات عن الآلهة سوية. لقد أشير هنا إلى أن أحد أهم أهداف تسجيل الروايات الشعرية الأوغاريتية كتابة هو تثبيت نصها الدقيق بشهادة أعلى المصادر وهو كبير الكهنة، حافظ التقاليد وحاميها. ومن الطبيعي أن نتصور أن هذه النصوص قد خصصت للمراسم الطقسية التي تقام في المعابد أي أنها كانت نصوص عبادة في أغلبها. أن مغزى هذه المراسم الطقسية جليّ هو الآخر: لقد استخدمت في كل مرة لإنشاء حال معينة مما يحدث في عالم الالهة. وتكون قد حققت بذلك تكرار الظواهر بصورة منتظمة. لقد كان كل انحراف عن النص يؤدي ـ وفق قناعة ذلك العصر ـ إلى حدوث كوارث مخيفة.[50]

وتتلخص السمة الأخرى للروايات المذكورة في أنها تعد، من وجهة نظر المجتمع المنتشرة فيه، معارف عن العمليات العميقة التي تحدث في الطبيعة ولا تدركها المراقبة السطحية. والمعرفة، كما يراها ناس العصر الذي نحن بصدده، ليست نتيجة لأعمال البحث بحد ذاتها. ففي ملحمة بعلو وموتو نقع على توجه إلى بعلو الجبار أعدنا القارىء إليه في حينه:

«مدّ الجلد على اليد،
والشحم على الكف،
ثم انزل إلى بيت العزلة، في الأرض!
وسوف تضاف إلى النازلين في الأرض،
وتعرف الآلهة!»

ويجوز أن نقول في الشطر الأخير: «وتعرف ايلو» غير أن هذا ليس له أهمية جوهرية في السياق الذي نحن بصدده. في المقطع الذي عرضنا هنا يجري الحديث عن النزول إلى مملكة موتو اله الموت، أي عن الموت. فالموت بالذات أي الانتقال إلى حالة لا يراها الانسان هو الذي يعطي إمكانية إدراك الآلهة ويجعلها حتمية، أي معرفة القوى المحركة في خلق العالم. نستنتج من هذا: أولاً ان المعرفة مقدسة لا يمكن إدراكها إلا في حال حصول تبدل راديكالي في طبيعة الإنسان يؤدي إلى تغيير جوهره الداخلي؛ ثانياً الاتصال بالعلم يفترض اجراءات محددة لتغير الطبيعة الإنسانية، أي إلى العالم الآخر. وفي نهاية المطاف يمكن فهم وصف عملية النزول إلى مملكة الموت على أنها وصف مقدس، سرّ سحري يصل الحي بمملكة الأموات، أي جعله متصلاً بعالم الآلهة. وهذا لا يتناقض مع حقيقة أن التجارب والمهارات والمعارف التي أعطتها الحياة اليومية كانت بالنسبة للمجتمع الذي نحن

49 ـ يرى م. هولد الذي تبنى ف. ف. أولبرايت وجهة نظره (1958، ص 36) ان اقدم سلسلة من الملاحم كانت سلسلة ملاحم بعلو بينما يرجع تاريخ ملحمتي قراتو واكخيت إلى ما بعد العام 1800 ق. م. لكن هذا الترتيب لا يأخذ بالحسبان إمكانية تغلغل عناصر تنتسب إلى زمن مختلف إلى النص. ويرى ا. جيركي (1965، ص 50) أن ملحمتي قراتو واكخيت تمثلان نموذجين من الأدب «الروائي» فهما ليستا ـ حسب رأيه ـ اسطورتين لان الحديث فيهما لا يجري عن الالهة بل عن الناس. غير أن جيركي لم يأخذ بالحسبان هنا ان وظيفة الروايات الأدبية في المجتمع لم تكن ارضاء المتطلبات الجمالية لدى المستمعين (إذا افترضنا وجود مثل هذه المتطلبات أصلاً).

50 ـ الوثائق الأوغاريتية لا تعطينا جواباً مرضياً على السؤال القائل: هل كانت معرفة هذه الروايات وتاديتها منتشرتين خارج مجال العبادات؟ إذا كان صحيحاً أن تادية الروايات الشعرية في أوغاريت كانت من المراسم الطقسية فإنها كانت يجب أن تؤدي من قبل الكاهن الذي ينتسب إلى الطقس نفسه فقط.

بصدده معارف أيضاً وقد استدل على اكتسابها بالفعل ydʿ «يعرف» . وهنا أيضاً عُدَّ الانتقال من حالة اللامعرفة إلى المعرفة نتيجة للاتصال بالموضوع المدرك وحالة ما تشبه الاكتشاف أو الرؤيا . والفارق هنا هو فارق كمي فقط وليس فارقاً نوعياً وقد تحدد بالفوارق القائمة بين العالم اليومي وعظمة الكون .

أما السمة الثالثة التي تتصف بها الروايات الشعرية التي نحن بصددها فهي أن الأحداث الواردة فيها كانت بالنسبة لرواتها ومستمعيهم والأشخاص الرئيسين فيها واقعاً حقيقياً ولم يكن ثمة شك في هذه الواقعية . ولم تفهم من وجهة الكون فقط بل فهمت بالمعنى اليومي المعيش أيضاً ؛ وقد بدا عالم الآلهة عالماً أرضياً مرسوماً في وسط آخر أما الآلهة فتشبه الناس إلى حد مدهش ، من حيث مركّبات عقدها وعلاقاتها ومصيرها . وقد انعكست هذه الانتروبومورفية (إعطاء الآلهة صفات بشرية ـ المترجم) في تصوير الآلهة على صورة الناس بحيث لا يشبه أحدها الآخر أبداً ويبدو أنه يمكن رسم صورة ما لهذا الإله أو ذاك . وتتبدى الآلهة في هذه الروايات على شكل حيوانات أيضاً (غالباً على شكل ثور) . وهي في هذه الحال تكتسب صفات فزيولوجية بارزة جداً يقدر وجودها في الناس أعلى تقدير ، وهذه الصفات هي «القوة والقدرة على الإنجاب» .

إن ما قيل كله يسمح بتأويل الروايات الشعرية الأوغاريتية على أنها أساطير ، ووصف نظام الأفكار التي تعكسها على أنه نظام اسطوري[51] .

تعد مجموعة الأساطير والروايات التي وصلتنا عن بعلو الجبار ('al' ıyn bʿl) أكبر مجموعة وصلتنا من الآثار الكلامية الأوغاريتية حتى الآن . ويعتبر هذا وليد المصادفة إلى حد ما : وصلتنا المجموعات الأخرى (باستثناء ملحمتي قراتو واكخيت) على شكل مقاطع صغيرة نسبياً لا تسمح لنا في بعض الأحيان أن نحكم على محتواها . ومع ذلك ينشأ تصور مؤداه أن المكانة الخاصة التي تشغلها خرافات بعلو الجبار ترتبط بالمكانة الخاصة التي يشغلها هذا الإله في مجمع آلهة أوغاريت . فهو ملك هذه الآلهة كلها وهذا عكس بدوره مكانته كاله حاكم وحام لأوغاريت . لكن السؤال التالي يبقى بغير جواب : هل كانت الروايات عن بعلو الجبار تشكل وحدة عضوية أم أنها ألّفت مجموعة من الملاحم يشكل كل منها وحدة مكتملة داخل هذه المجموعة وقادرة أن تكون مستقلة خارجها أيضاً . ويبقى أن بنية بعض المشاهد وتتابعها غير واضحين دائماً[52] .

أحد هذه المشاهد : زواج بعلو الجبار وأخته عناتو التي هي في الوقت نفسه عشيقته (C10=KTU, 1.10; C11=KTU, 1.11; PRU,V, 124=, 1.39; Ug. V, 3=KTU, 1.01) . المقاطع التي وصلتنا سليمة من هذا النص تجيز لنا أن نعيد إنشاء محتواه على الشكل التالي : ذهب بعلو ليصطاد (؟) الثيران التي ترعى في مرج شامكو ، أو ليرعاها (؟) . المكان قد يكون في أعالي نهر الأردن . ثم تطير عناتو إلى هناك أيضاً الأمر الذي أثار قلق بعلو فسألها ضد من ستشن حملتها ، وتعهد لها أن يقضي على أعدائها . وكانت عناتو عندما رأت بعلو

51 ـ المستوى المعاصر لدراسة نظرية الميثولوجيا وإبداعها . انظر : ميليتينسكي ، 1976 : ستيبلين ـ كامينسكي ، 1976 : دياكونوف ، 1977 .

52 ـ ينطلق جوردون (جوردون ، 1977 ، ص 199 ـ 232) من ترتيب يختلف اختلافاً جوهرياً عن عرضنا نحن . يقول كاكو (1969 ، ص 68 ـ 69) أن الاساطير تبدأ بصراع بعلو مع يمّو ثم يلي ذلك بناء البيت ثم صراع بعلو ضد موتو .

الذي ظهر لها على شكل ثور قد نزلت إليه وهي ترقص ومارست معه الحب فاثمر هذا الاتصال وولدت عناتو منه عجلاً . وفي هذا النص وصف للوليمة التي تغنّت فيها عناتو بلطف بعلو وحبه[53] .

إن العلاقة بين هذه الرواية وطقس «الزواج المقدس» واضحة هنا الوضوح كله . فبعلو يظهر لعشيقته على صورة ثور والمشارك في الطقس يضع على وجهه قناعاً على صورة ثور ، وتجري العملية نفسها وسط قطيع من الثيران وتلد عناتو العجل ، هذه الظواهر كلها تقود إلى افتراض مفاده أن أمامنا طقس من طقوس الرعاة الغرض منه تأمين إعادة الانتاج وزيادة عدد القطيع . ويعتقد بعضهم (Gray,1957, p.,50-51) ان الأساس الذي قامت عليه هذه الأسطورة هو طقس سحري يقام مع بداية موسم الرعي[54] .

أما المشهد الأخر فهو صراع بعلو الجبار وإله الموت موتو . يبدأ النص الذي وصلنا بكلام للإله موتو يذكر فيه قتال بعلو الجبار ضد الأفعى لاتانو وانتصاره عليها . ثم يهدد موتو بعلو بالقتل ويعرض عليه أن ينسحب .

«بدلاً من استجمام ابن ايلو ، موتو ، سوف يرسل الفارس حبيب ايلو إلى الهاوية» .

وقبل أن يعلن موتو تهديده أحس بعلو الجبار بالخوف . وطلب من موتو أن يستقبله كصديق ثم أعرب له عن خضوعه :

«أنا عبد لك ،
عبدك إلى الأبد» .

ثم ينقل إلينا النص وصفاً للولائم التي أقامها موتو ولجداله مع بعلو . ويعرض أحدهم ـ الأرجح أنه موتو ـ على بعلو أن ينزل إلى «بيت العزلة في الأرض» ، أي أن يموت . لكن بعلو يمارس الحب مع عجلة «في حقل الأسد ماميتو» بدلاً من قبول العرض إياه . ويفهم من النص المتهدم هنا أن موتو قتله هنا بالذات . فأخبر سعاة الآلهة ايلو بموت بعلو فحزن عليه أشد الحزن . وفي هذه الأثناء تبحث عناتو عن بعلو وتجد جثته «في حقل الأسد ماميتو» . فتبكي أخاها وعشيقها ثم تساعدها الهة الشمس شاباشو فترفع جثته إلى كتفها وتأتي به إلى جبل سابانو فتبكيه ثانية وتدفنه وتقدم عدداً من الثيران والجواميس والوعول والتيوس والحمير قرباناً يجب أن يتحوّل إلى غذاء لبعلو . وبعد أن أقامت هذا الطقس توجهت عناتو إلى ايلو واتهمته هو وزوجته عشيراتو بمقتل بعلو :

«إسعد أنت وعشيراتو وأبناؤها ،
ايلاتو وعدوانية أقربائها ،
لأن بعلو الجبار ميت ،
لأن سيد الأرض ومالكها قد قتل !»

وقرر ايلو وعشيراتو أن يضعا على عرش مملكة الآلهة ملكاً آخر بدلاً من بعلو[55] وقد وقع اختيارهما على عشتارو المخيف . لكن من الواضح أن هذه الشخصية ليست أهلاً لأن تكون سيدة الكون : أن كرسي بعلو الملكية واسعة عليه جداً . ويجلس عشتارو على قمة جبل سابانو . وفي هذه الأثناء تذهب عناتو الحزينة إلى موتو وتطلب إليه أن يعيد إليها أخاها بعلو . فيرفض موتو طلبها : يروي لها بالتفصيل كيف قتل بعلو ويفتخر بسلطته على الآلهة . فيدفعها حبها لبعلو أن تنتقم من موتو انتقاماً قاسياً :

53 ـ نحن لا نرى ثمة أساساً مقنعاً لفهم النص .Ug.,V,III، 3=KTU, 1.101 على انه وصف لطقس اعتلاء العرش Fisher-knutson,1969.) (p.,157-167 فترجمة عبارة ytb. Ktbt. gr b'l. إلى الانكليزية كما يلي : «Baal returns because of the throne to (his) mountain» هي ترجمة غير مقبولة من الوجهة اللغوية لانه كان ينتظر أن يلي حرف العطف k «نتيجة لان» فعل . وإذا اتصل الحرف k بالاسم فيجب أن يعني «مثلما» . ونحن نرى انه تجب ترجمة الكلمة الاوغاريتية tbt في ktbt استناداً إلى الكلمة العربية tabuta . «يكون شجاعا» وبالتالي تصبح ترجمة العبارة كلها كما يلي «استوى بعلو على العرش كالشجاع على الجبل» .

54 ـ يؤكد الاحتفال بعيد بوسلوب صحة ما قيل يمثل الزوج والزوجة عملية الجماع قرب موقد البيت مؤديين بذلك دور الثور والعجلة وفي نهاية الطقس يرددان معا «يا إلهي زد قطيعنا» .

55 ـ يفترضون (اولدنبورغ ، 1969 ص 112) ان ايلو لم يمتلك السلطة بنفسه بعد هلاك بعلو لانه كان مخصيا . لكن الميثولوجيا الاوغاريتية لا تشير ابدا إلى ان ايلو كان مخصيا

«لقد اخذت ابن ايلو، موتو،
وقطعته بالسيف،
وأدخلته عبر الغربال،
ورمت النار فوقه،
طحنته بالمطحنة،
ونثرت أجزاء جسده في الحقل.
فلتأكل الطيور بقاياه،
فلتأكل الجوارح أجزاءه،
وتطير من جزء لجزء».

ويبدو هنا أن هلاك موتو يبعث الحياة على الأرض؛ فتروي عناتو (؟) لايلو رؤياها:
«تمطر السماء زيتاً،
وتسير الأنهار عسلاً»، -

ولا ريب أن الرؤيا تدل قطعاً على أن بعلو حيّ. فيفرح ايلو لهذا الخبر وينهي حزنه. لقد وجدت عناتو بعلو بمساعدة شاباشو. وبعد أن عاد بعلو إلى الحياة ينتصر على أولاد عشيراتو ويستعيد عرشه ثانية. لكن موتو يظهر ثانية، يعذبه العار وتسحقه المعاناة بسبب بعلو ثم يطلب من هذا الأخير أن يعطيه أحد إخوته ليهدأ به غضبه. فيرفض بعلو طلب موتو هذا وتنشأ بينهما معركة جديدة وفي هذه المعركة لم يكن النصر حليف أي من الطرفين لكن شاباشو تلعن موتو فيتراجع هذا الأخير خوفاً من غضب ايلو. وتنتهي الأسطورة بمصالحة بعلو وموتو.

ولم يصلنا من رواية ثانية عن صراع بعلو الجبار وموتو سوى مقطع واحد ولذلك فأية إعادة إنشاء لمحتوى الرواية سوف تكون نسبية جداً. النص الذي وصلنا (Ug., V,III, 4=KTU,1.133) عبارة عن حوار بين موتو وشخص آخر غير معروف. أما مكان الحوار فعلى الأرجح في وليمة أقامها ايلو.

ثمة مشهد آخر ينقله إلينا اللوح C12=KTU, 1.12 الذي تعرض لتهدم كبير. تضم الوثيقة عدداً من المشاهد. ويبدأ النص بشكوى يقدمها أحدهم ضد بعلو إلى ايلو وجواباً عليها يأمر ايلو كلاً من تالاشو أَمَةَ يريخو ودامغاي أَمَةَ عشيراتو أن تذهبا إلى البلوطة داغامو القائمة في وسط سفوح ايليشاي، فتعشق أوغاروم وتلد منه الكواسر والضواري ذات القرون. ويتنبأ ايلو أن بعلو سوف يتلاقى معها. ويتضح من باقي النص أن بعلو يهلك في صراعه معها والأمر الجوهري أن بعلو هنا على هيئة ثور. يقع في حفرة وفيها يحرقونه. وبعد موت بعلو يحل الجفاف. لكن ايلو يبعث فيه الحياة من جديد.

تتبدى هنا بوضوح علاقة الأسطورتين بالعبادات الزراعية وبالتصورات التي يتصف بها العصر عن ضمان استمرار الخصب وعملية نمو النباتات وغير ذلك. هذه الظواهر تخيلها مؤلفو الأساطير ومستمعيهم معركة تتكرر دائماً وتحدث بصورة مستمرة بين الخصب والهلاك (الموت ثم الدفن وبعث الحياة ثانية). ويمكن أن نفترض في هذا وجود أحد مصادر التصورات المزدوجة التي انتشرت فيما بعد في عالم الأساطير في آسية الأمامية المطلة على المتوسط. إن تكرار تلاوة النصوص بصورة دورية منتظمة وفي مراسم مقدسة تزامن مع تجدد المعركة بين بعلو وأعدائه: موتو والضواري ذات القرون ثم إعادة نظام الكون إلى ما كان عليه.

في هذا السياق يُعد هلاك بعلو في لحظة ممارسته الحب مع العجلة في حقل الأسدماميتو، أي في لحظة حصول «الزواج المقدس»، الأمر الجوهري في أسطورة بعلو وموتو. ويؤدي موت بعلو إلى نتائج قاتلة: الحياة تموت. أما مجرد ظهور العلامات الأولى لاستيقاظ الطبيعة فكان يعني دون شك أن بعلو حيّ. وما مصالحة بعلو وموتو في نهاية المطاف سوى إعادة بناء التوازن الكوني الذي اختل بسبب موت بعلو أولاً والانتقام من موتو ثانياً. فإعادة التوازن بين القوتين المتعاديتين، وليس انتصار إحداها على الأخرى، هي التي تعد السمة المميزة للازدواجية الأوغاريتية[56].

يجيز لنا ما تم عرضه هنا أن نطرح سؤالاً حول الدور المميز الذي يلعبه اله الموت موتو. وكنا قد أشرنا إلى أن عناتو بعد أن قتلت موتو قطعت جسده إلى أجزاء صغيرة ونثرتها في الحقل، ونقرت الطيور عظامه كما تنقر حب البذار الذي لم يطمر بالتراب. وإذا نظرنا إلى الصورة التي رسمها الراوي لرأينا أنها تشبه أعمال البذار العادية شبهاً مذهلاً. ونحن نعتقد أن نثر أجزاء جسد موتو هو أهم مقدمات بعث الحياة في بعلو، أي بعث الحياة نفسها[57]. وهذا يعني أن الموت ـ موتو ـ يحمل بداية الحياة نفسها: أنها البداية التي ترغم البذار المدفون على أن ينمو[58].

وهناك جانب آخر في الرواية يتحدث عن صراع بعلو وموتو على السلطة. في هذا النص يقدم بعلو إلينا ملكاً سيّد الأرض. وكما أن ملك كل مجتمع معين يعد ضمانة لرخاء هذا المجتمع وازدهاره كذلك يعد بعلو ضمانة لخير الأرض وازدهارها. لكن بعد هلاك بعلو أصبح مكان سيد الأرض فارغاً. فقام ايلو كبير الآلهة وزوجته عشيراتو بجعل عشتارو ملكاً على الأرض. وعشتارو هذا هو نقيض بعلو الجبار تماماً. ويلفت الانتباه في غضون ذلك: أولاً خضوع عشتارو (لارادة ايلو وعشيراتو) الذي يؤكد عليه النص بصورة خاصة؛ ويبدو أن بعلو لم يكن يتصف بمثل هذه الصفة؛ ثانياً النعت «مخيف» (ʼrẓ) الذي وصف به عشتارو. ويستخدم هذا الجذر، كقاعدة، لتعريف ما يبعث على الخوف من أشخاص وملوك يزرعون العنف في كل مكان. أما استخدامه بمعنى ايجابي فنادر ومثير للجدل. وعليه يمكننا أن نعتقد أن عشتارو كان اله الجدب والمحل في الأساطير الأوغاريتية. ولذلك لم يكن أهلاً لأن يصبح ملكاً. فقد رأينا أن جلوسه على العرش لم يبعث التوازن على الأرض ولم يكن لهذا التوازن أن يعود إلا في ظل حكم بعلو الجبار؛ وهذا ما يحدث في الأسطورة فعلاً.

يشغل المشهد الذي يروي صراع بعلو الجبار ضد الضواري مكانة خاصة في ملاحم بعلو لأن بعلو يظهر فيها صياداً في المقام الأول وهلاكه يقع عندما كان يصطاد. أمامنا إذاً حكاية تربط مجموعة أساطير بعلو بأساطير الصيد. ويمكننا أن نتتبع منشأ هذه المجموعة في الأساطير التي تروي صراع الإله ضد الوحوش التي تعيق السير الطبيعي لعملية الصيد حيث يخسر الجولة الأولى. ينشأ التصور التالي: في المرحلة الأولى من حياة الأسطورة لا يلاحظ أي تشابه بين بطل الرواية وبعلو الجبار ولم يصبح بالإمكان دمجهما إلا

56 ـ بعد ان يؤكد جوردون ان منطقة آسيا الامامية المطلة على المتوسط لم تعرف اي فصل غير مثمر خلال فصول العام كلها (وهذا بحد ذاته خطا) يخلص إلى نتيجة مؤداها ان اسطورة صراع موتو وبعلو لا ترتبط بفصل ما من فصول العام بل تتناسب وكارثة ما غير طبيعية (جوردون، 1949، ص 4 ـ 5). وفي عمل اخر من اعمال له حاول جوردون (1977، ص 200 ـ 201) ان يبين ان موضوع الآلهة التي تموت ثم تحيا يرتبط بالدورات السباعية لاستغلال الارض. كما ويشك ل. غرابه في صحة الطابع الفصلي للأساطير التي تروى عن بعلو (غرابه، 1976، ص 57 ـ 63) ويرى س. ليفينشتامي (1969، (5729)، ص 96 ـ 101) ان الاساطير عن بعلو لها محتوى الصراع ضد المياه التي تندفع لتغطي اليابسة وهي بالتالي اساطير عن نشاة الكون والعالم صيغت في روايات عن الصراع بين افراد العائلة المالكة.
لكننا لا نستطيع إن نعترف بان هذه المحاكمات مرضية. تؤلف الروايات عن بعلو وحدة مكتملة داخل السلسلة الميثولوجية الشعرية الاوغاريتية. وثمة علاقات واضحة بين بعض مقاطعها ومشاهدها بالرغم من ان تتابعها غير واضح. فبين البذار وجني المحصول ثمة مرحلة ينمو فيها الزرع قبل ان ينضج. هذه المرحلة تقابلها سيطرة موتو. ويعتقد غراي (1957، ص 9 ـ 12) ان الملاحم التي كتبت عن بعلو تتناسب والانتقال من فصل زراعي إلى اخر ويعتقد في غضون ذلك ان الاسطورة عن بعلو ويمّو تتناسب مع الاحتفال السنوي في الخريف بعيد راس السنة الزراعية. اما انتصار بعلو على يمّو فهو انتصار النظام على الفوضى والخراب في العالم. غير ان كاكو (1969) له وجهة نظر اخرى فهو يرى ان الملاحم عن بعلو تشكل اسطورة كاملة ترتبط بالاحتفالات السنوية بعيد بدء الربيع. ويرى مور (1971) في ملاحم بعلو تصويراً

بعد أن استخدم مصطلح واحد للدلالة عليها وهو كلمة b'l «سيّد» . ولقد وصلنا النص بعد أن دخلت الملحمة الدوافع التي تعود إلى العبادة الزراعية : هلاك بعلو يجر وراءه سبع سنوات من الجفاف . ينتهي المقطع بكلام تقوله ابنة ايلو وشخص آخر يتوجه بالحديث إليها :

«سوف أخرج إلى القوي ،
واسكب الزيت كي يحييه !»
«اسكبي الزيت للملك العادل !
اسكبي الزيت الذي أخذته من النبع !
اسكبي الزيت قرب النبع ياابنة ايلو ،
واعزفي على القيثارة ياابنة الخالق !» .

ويبدو أن قيامة بعلو يجب أن تحدث بعد ذلك ويعود التوازن إلى الأرض .

يمثل وصف الكواسر والضواري في الملحمة أهمية ملحوظة :

«لها قرون ، كالثيران ،
وسنم كالجواميس» .

ويمكن مقارنة هذا الوصف بالصورة التي وجدت محفورة على جدار في ايبلا وتمثل كائناً مخيفاً له قرون وسُنم يصارع ثوراً وفي هذا تشابه واضح مع الرواية الأوغاريتية وقد يدل على منشئها .

يمثل مشهد بناء قصر لبعلو أهمية خاصة في مجموعة أساطير بعلو الجبار . النص C7 عبارة عن إعادة للنص C3 ؛ ويكرر C8 النص C4 الذي يكمل المقطع C8 منه الفراغ . تبدأ الرواية التي وصلتنا بوصف الوليمة التي أقامها بعلو . وبعد فراغ يقدر بأربعين سطراً تبدأ رواية قتل «الشرقيين» والمدعوين في بيت عناتو التي كانت قد دعتهم بنفسها . ويتحدث المقطع الثاني عن رسل بعلو إلى عناتو التي ينتابها الذعر من أن يكون بعلو في خطر . ثم يروي لها الرسل فكرة الإله :

«اطرحي في الأرض قرباناً من حب القمح ،
ألقى في التراب بذور المندراغورا ،
اسكبي الخمر في أعماق الأرض
اخفي المرجل في أعماق الحقول» .

تأتي عناتو إلى بعلو فيولم هذا لها وليمة . ويشكو لها أثناءها أنه لا يملك بيتاً كباقي الآلهة . فتتعهد له عناتو أن تنتزع من ايلو موافقة على بناء بيت له وتهدد بالانتقام من كبير الآلهة فيما إذا رفض . ثم ظهرت أمام ايلو غاضبة وهددته ثم طلبت منه أن يعطي موافقته ؛ ويتضح من النص المتهدم أن ايلو نفسه لا يعارض لكنه يشترط موافقة عشيراتو . فيدعو بعلو إليه إله السلاح كوثروخسيس الذي يصنع هدايا لعشيراتو . وبعد فراغ ناتج عن تهدم النص نجد أنفسنا عند عشيراتو ؛ لقد ذهبت إليها عناتو وبعلو . فاقلقها حضورهما ويبدو أنها اتهمت بعلو بأنه انتقم من أولادها . وحاول بعلو تبرير سلوكه : لقد كان حزيناً جداً . لكن الهدايا هدأت من روع عشيراتو ونصحت بتقديم هدايا مماثلة إلى ايلو . ومن المرجح أن عناتو وبعلو أصرا على أن تذهب عشيراتو بنفسها إلى إيلو وتكلمه بخصوص بعلو ، فتأخذ عشيراتو طريقها إلى كبير الآلهة . ويُسرّ ايلو لقدومها . لكنها لم تأت إليه لتعاطي الحب بل لتطلب منه أن يوافق على بناء بيت لبعلو فيمتعض ايلو :

«أعبد أنا ، أسير عشيراتو ،
أعبدٌ أنا لأجمع الخليط ؟
إذا كانت عشيراتو أمَةً ،
فلتصنع الطوب ،
فليبن بيت لبعلو ، مثل ما للآلهة ،

لفصول السنة كلها بدءاً من فصل الشتاء . فصل هطول الامطار ، فصل الحياة وسيطرة بعلو إلى جفاف الصيف فصل موته . ويقترح و . كاسوتو (1962 ، ص 77 ـ 86) وجهة نظر اخرى مفادها انه حتى إذا كانت اسطورة الفصل قد شكلت في مرحلة ما عنصراً من عناصر الرواية عن بعلو وموتو فإنها ما لبثت ان تحررت من «هذا التأثير» وتطورت تطوراً مستقلاً . اما الصراع بين بعلو وموتو فهو صراع بين اله الحياة واله الموت الذي ينتهي بهزيمة الثاني منهما .

57 ـ يفترض و . فولبرايت (1957 ، ص 232 ـ 233) ان اقتصاص عناتو من موتو هو طقس يهدف إلى إحياء بعلو عن طريق السحر . اما راديو مينيل ديو بيو يسون (1973 ، ص 19 ـ 20) فيرى في ذلك إعداد الحبوب لاستخدامها في الطعام ويرى ايضاً ان هذا الطقس تزامن مع شهري الخريف ايلول وتشرين اول .

وقد اشار الباحثون إلى تشابه هذا الطقس مع الطقس التوراتي (لاويين ، 2 ، 14) . «وإذا قرّبت تقدمة باكورات ليهوا ففريكاً مشوياً بالنار جريشاً سويقاً تقرّب تقدمة باكوراتك» . ويلفت س ليفينشتامي (1962 ، ص 87 ـ 88) الانتباه إلى ان تحطيم العجل الذهبي في نص التكوين (الإصحاح الثاني والثلاثين) قد وصف بالكلمات والتعابير نفسها ـ تقريباً ـ التي وصف فيها تحطيم موتو في الملحمة الاوغاريتية . لقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح المومأ إليه : «ثم اخذ (موسى ـ إ . ش) العجل الذي صنعوا واحرقه بالنار وطحنه حتى صار ناعماً وذراه على وجه الماء وسقى بني اسرائيل» . الامر الجوهري هنا ان الوصف بحد ذاته يخلق انطباعاً عند مقارنته بالموازي الاوغاريتي بانه ثمة اثر ادبي ، وان الاله المعادي يتمتع بقوة هائلة ولذلك فالاقتصاص منه يتطلب امتلاك قوة تفوق قوته . فالاوغاريتيون يمنحون هذه القوة للارض بينما يمتصها شعب موسى . ويعود الطابع الوصفي هنا إلى وحدة الطقس .

58 ـ ثمة تصور مشابه عن الموت في الادب ال شعبي الاوروبي القروسطوي (بلختين ، 1965 ، ص 445)

وبهو كما لأبناء عشيراتو» .

وتهدء عشيراتو من روع ايلو . وأخيراً تم الحصول على الموافقة المطلوبة . ويرسل بعلو ثانية خلف كوثروخسيس كي يبني له قصراً كبيراً مرصعاً بالذهب والحجارة الثمينة . ويقترح كوثروخسيس بناء نوافذ في البيت أيضاً لكن بعلو يرفض . ويبدأ العمل :

«وضع النار في البيت ،
الشعلة في القصر
ها هو يوم وآخر
وتشتعل النار في البيت ،
والشعلة في القصر ؛
اليوم الثالث والرابع
والنار تلتهب في البيت ،
والشعلة في القصر ،
اليوم الخامس والسادس ،
والنار تشتعل في البيت ،
والشعلة في القصر .
أما في اليوم السابع
فقد اطفؤوا النار في البيت ،
والشعلة في القصر .
لقد خاط الفضة أوراقاً ؛
وحضر الذهب في الطوب» .

بعد الانتهاء من بناء القصر أقام بعلو وليمة للآلهة وقرر الآن أن يفتح نافذة في بيته . وينتهي النص الذي وصل إلينا بوصف للنصر الذي حققه بعلو على أعدائه ولتفوقه على موتو .

يجب أن ترتبط الرواية الشعرية عن بناء بيت لبعلو- من حيث محتواها- بالاحتفالات والطقوس التي تقام احتفالاً بتأسيس معبد بعلو في أوغاريت الذي عُدَّ تجسيداً زمنياً للمعبد الكوني للاله (De Moor, 1971,p.,61)[59] . كان يجب أن يكون لبعلو بيته الخاص المستقل وإلاّ اعتبر أدنى مرتبة من الآلهة الأخرى . ولا تعد بيوت الأب أو الزوجات بيوتاً خاصة لبعلو بالمعنى الدقيق للكلمة . يجب أن يصبح له بيته الخاص :

«ها ليس لبعلو بيتاً كباقي الآلهة ،
وبهواً كما لأبناء عشيراتو !
بيت لأيلو ، وابنه عنده سقف ،
وبيت عند السيدة ، عشيراتو البحرية
وبيت عند العروس العذراء ،
وبيت عند بيدراي ابنة اله المطر ،
وبيت عند ارساي ابنة يعبدارا» .

ويرتبط امتلاك البيت في الملحمة بممارسة بعلو لمهامه الإلهية :

«فليحدد بعلو زمن هطول الأمطار ،
وزمن انقطاع المطر ، عندما يتوقف عن الهطول ،
ويرسل صوته من الغيوم ،
ويلقي البرق على الأرض !»

أضف إلى ذلك أن بناء بيت بعلو يعد مشهداً في صراعه مع موتو وتثبيت سلطته الملكية . ومع أن النص متهدم إلا أنه وصلنا من حديث عناتو مع ايلو تعليق هذا الأخير :

«نور ايلو ، شاباشو ، ضوء السموات ،
بيد ابن ايلو ، موتو» .

لكن عناتو تؤكد مستندة إلى قرار ايلو نفسه أن سلطة بعلو تشمل العالم كله :

«كلمتك هي : ملكنا هو بعلو الجبار ،
وهو قاضينا .
لا أحد فوقه !
كلنا نأتيه بالهدايا ،
كلنا نجلب ما يوقف غضبه» .

59 ـ لا يعطينا النص إمكانية لنحدد هل كانت لهذه الرواية علاقة بطقس «الزواج المقدس» . لكن يفترض أن يبنى البيت قبل القيام بهذا الطقس (غراي ، 1957 ، ص 43) . ويستمر الإشكال أيضا حول مزامنة هذا العيد مع يوم الاعتدال الربيعي الذي كان في أوغاريت ـ كما يرى بعضهم ـ يوم رأس السنة الربيعية . (دي مور ، 1971 ، ص 61)

وتكرر عشيراتو هذا الكلام نفسه في حديثها مع ايلو . ونستنتج من هذا أن عدم وجود بيت (أي معبد) يمنع بعلو من تحقيق سلطته على العالم وعندئذ سيعم الجفاف وينتشر الموت ويختل التوازن القائم في الكون . ولذلك تتلو رواية بناء البيت رواية أخرى عن انتصار بعلو على موتو . يقول بعلو المنتصر :

«استوي على العرش ملكاً حقيقياً على الأرض ،
سوف تقوم سلطتي !
لن أرسل الهدايا إلى ابن ايلو ، موتو ،
ولا الأتاوة إلى حبيب ايلو الفارس المدلل !
فليصرخ موتو في قلبه ،
فليختبىء حبيب ايلو في كهوفه ، -
فأنا الوحيد الذي سأسود على الآلهة .
فلتنعم الآلهة والناس ،
ولتشبع ناس الأرض» .

وهكذا يعد بناء بيت بعلو في الوقت نفسه انتصاراً على موتو واعتلاء بعلو العرش من جديد واستئنافه القيام بمهماته وتحقيق الخير العام . وعليه يمكن أن نتصور مشاهد صراع بعلو وموتو وبناء قصر بعلو وحدة ما : طقس سيادة الله على العالم[60] .

أما رواية صراع بعلو ويمّو فهي مشهد آخر في مجموعة أساطير بعلو الجبار وصلتنا عبر سلسلة من المقاطع (C1=KTU, 1.1; C2=KTU, 1.2;C9=KTU, 1.9) . تبدأ الرواية - كما وصلتنا - بوصف بعثة ايلو إلى عناتو التي دعاها كبير الآلهة إليه . ثم يلي ذلك رواية مماثلة عن بعثة أخرى إلى كوثروخسيس . ويتضح من النص أن إيلو يقرر بناء بيت للاله يمّو (وهو ياڤو نفسه) . ويفسر ايلو تصرفه هذا بأن بعلو احتقره ولذلك فهو يريد من يمّو أن يطرد بعلو ويطيح به عن العرش . وفي هذه الأثناء يدخل عشتارو حلبة الصراع . وتعلمه شاباشو أن ايلو يميل إلى جانب يمّو . فيشتكي عشتارو :

«أنا لا أملك بيتاً كباقي الآلهة ،
وبهواً كأبناء المقدس .
انزل وحيداً إلى مضجع العذابات ،
تغسلني الجميلات في بيت الأمير يمّو ،
في قصر قاضي النهر» .

لكن عشتارو لم يفلح في مسعاه . فيرسل يمّو رسله إلى اجتماع الآلهة ، ويوصيهم أن يسلكوا سلوكاً وقحاً فلا يسجدوا أمام ايلو ويعلنوا في اجتماع الآلهة ان يمّو هو سيّد الآلهة ثم يطلبوا تسليم بعلو . وما أن رأى الآلهة رسل يمّو حتى احنوا رؤوسهم إشارة إلى خضوعهم . ويعلن ايلو بنفسه بعلو عبداً ليمّو . فيأخذ بعلو الغاضب بيده سكيناً وفأساً ويريد الانتقام من هؤلاء الجبناء ولكن عناتو وعشترتا يمسكان به . ويهدد بعلو يمّو نفسه ، وهنا يتهدم النص ثانية . وهناك مشهد آخر في اجتماع الآلهة يفتتح بختام حديث بعلو الموجه إلى يمّو الموجود في الاجتماع :

«هناك سيوف موشاة بالدم ،
ويلمع السلاح في البيت .
يقع على الأرض ذلك الذي يضطهدني ،
وسوف يمرغ في التراب من يزيحني !» .

بعدما سمع يمّو هذا التهديد زحف مذعوراً تحت الكرسي . فرمى كوثروخسيس دبوساً ضخماً إلى بعلو فأمسك بعلو بالسلاح الرهيب ورمى به يمو لكن هذا الأخير صمد للضربة . وعندما صنع كوثروخسيس عصاة أخرى لبعلو

60 - من المرجح أن تكون رواية بناء هيكل يهوا في القدس والتي جاءت في التورات شبيهة بالرواية التي نحن بصددها

فرمى بها يمّو ثانية وقتله ثم قطع جسده وأذله .

غني عن القول أن هذا المشهد تكرار لصراع بعلو وموتو ، وله المغزى نفسه عملياً .

كنا قد أشرنا إلى أن رواية بعلو وموتو تحوي إشارة إلى انتصار بعلو على الحية لاتانو . ويتصل هذا النص بنص PRU,II, 1=KTU, 1.82 حيث يجري الحديث أيضاً عن أن بعلو قتل الحية . ومع أن النص متهدم إلا أنه يفهم منه أن بعلو سقط في وكر للأفاعي وأن الآلهة انتشلته منه . أما باقي المشهد فهو غير معروف .

وبين يدينا مقاطع من بعض الروايات الشعرية الأخرى والنصوص المقدسة التي تلعب فيها الدور الرئيس آلهة المجمع الأوغاريتي . وينبغي أن ننسب إلى هذه النصوص المقطع الذي يروي لنا وليمة ايلو (Ug., V,III, 1=KTU, 1.114) . وليست واضحة لنا المكانة التي يشغلها هذا المقطع بين باقي الروايات المروية عن الآلهة . يقول النص أن ايلو يعد الطعام في بيته ويقدمه للآلهة بينما تعدله الآلهة : يريحو وعشترتا وعناتو وجبة شهية . ويعود ايلو إلى بيته ثملاً ملوثاً بقذارته . ثم حدثت بعد ذلك مشاهد ممارسة الحب شارك فيها عشترتا وعناتو .

أما النص الذي يتحدث عن ولادة إلهي الخير والعطاء شاهارو وشاليمو فيمثل أهمية خاصة (C23=KTU, 1.23) . لقد غدا واضحاً الآن أن ذلك كان نصاً لفعل طقسي : زواج مقدس ، تتخلله صلوات يؤديها الكهنة ومنولوجات تؤديها شخصيات المشهد ؛ ووصف للحركات التي تؤدى أمام المشاهدين (Lar Geme; nt, 1949 ستروفه ، 1956 ، ص 3 - 11)[61] . وبعد تأدية فروض العبادة لآلهة الخير والعطاء يتقدمون بآخر رجاء يطلبون فيه التوفيق والخير للملك والملكة وباقي المشاركين في الطقس ؛ ثم يظهر إله الموت موتو وشارو حاملاً بيده رمز العقم والترمّل (أي يسود العالم الجدب) ، وهنا يستدعي الكاهن عليه مصير الكرمة المخصية . ويردد المشاركون في الطقس خلف الكاهن هذه اللعنة ويستدعون جبروت الآلهة ، جبروت عشيراتو والعذراء[62] زوجتي ايلو ؛ أما الغلمان فيطبخون الجدي سبع مرات بالحليب والحمل سبع مرات بالسمن : الوجبة المخصصة لعشيراتو . لقد كانوا يعتقدون أن هذه الوجبة تساعد على الحمل والولادة من الزواج المقدس[63] . بعد ذلك النص متهدم ويفهم من المقطع الباقي سلبياً أن الكلام يجري فيه عن الصيد الذي تمارسه العذراء . ثم يدخل المشاركون في الطقس بيت الآلهة ومن ثم ينتقل مسرح الأحداث إلى شاطيء المحيط . يأخذ ايلو شعلتين من النار (التي أعد عليها الطعام ؟) ويدخلهما بيته . ثم ينزل عصاه ويأخذ دبوساً ويرمي طيراً ثم يضعه على النار . وتشير تصرفات ايلو إلى عدم اهتمام بالعالم وبزوجتيه . وفي هذا الوقت دخلت إليه عشيراتو والعذراء :

«آه أيها الزوج !
عصاك أنزلت ،
وسقط الدبوس من يديك !
هاأنت تشوي الطير على النار ، -
وتحترق زوجتاك على الحطب المشتعل ،
زوجتا ايلو ،
زوجتا ايلو وخادمتاه !

61 - لقد حاول ن . م . نيكولسكي (1948) ان يثبت الطابع المشاعي - الزراعي للديانة الاوغاريتية (اي الديانة الفينيقية حسب تاويله) . فوضع عملا خاصا في دراسة النص C23 وانطلق منه لتأكيد وجهة نظره هذه . ولا تثير هذه الموضوعة اي ريب في شكلها العام هذا ، غير أن كتاب نيكولسكي هذا استند إلى معلومات قديمة وترجمات خاطئة من الوجهة النحوية بينما بحثه عبارة عن سلسلة من التراكيب الخيالية والرؤى الكيفية (انظر تعليق ستروفه على هذا الكتاب ، 1949 ، ص . 131 - 146 ، وتعليق تيومنيف ، 1949 ، ص 146 - 151) .

62 - يبدو الاحتمال الذي يفيد بمطابقة عناتو والعذراء (rhmy) (Largement, 1949, p. 50 : اولدنبورغ ، 1969 ، ص 89) احتمالاً ذا نصيب ضئيل من الصحة . فالتعبير rhm'nt في C6,II,27 استخدم بدلاً من btlt'nt «عناتو البتول» وبالتالي لا يمكن حسبانه دليلاً على صحة وجهة النظر هذه .

63 - على اساس الطقس الذي يصوره لنا C23 يصبح مغزى تحريم طبخ الجدي بحليب أمه مفهوماً . هذا الطقس الذي حفظته قوانين التورات (خروج 23) . هذا يعني عملياً تحريم الاشتراك في الزواج المقدس .

وتنادي الزوجتان كلتاهما :
أيها الأب ! أيها الأب !
عصاك أنزلت ،
وسقط الدبوس من يديك !
وتحترق ابنتاك على الحطب المشتعل ،
ابنتا ايلو وخادمتاه !
وتصرخ الزوجتان كلتاهما :
أيها الزوج ! أيها الزوج !
عصاك أنزلت ،
وسقط الدبوس من يدك !
وها أنت تشوي الطير على النار
وتحترق زوجتاك على الحطب المشتعل ،
زوجتا ايلو ،
زوجتا ايلو وخادمتاه» .

بعد ذلك يمارس ايلو الحب مع عشيراتو والعذراء فتلدان شاهارو وشاليمو[64] . فيأمر ايلو بتقديم القربان إلى شاباشو والنجوم . وقد دخلت النص ملاحظة تفيد بممارسة ايلو الحب مع عشيراتو والعذراء مرات خمس ، ويبدو أنه هذا هو عدد مرات تكرار ممارسة الطقس .

يوصف شاهارو وشاليمو بأنهما إلها الخير والعطاء اللذان شقا عباب البحر ، ورضعا من صدر السيّدة ، أي من صدر عشيراتو (الجدول رقم واحد) . فالاثنان لا يشبعان :
«شفة إلى الأرض ،
وشفة إلى السماء ،
تسقط في فميهما طيور السماء
وأسماك البحر ،
يبتلعان قطعة إثر قطعة .
يأخذان الصدر اليمين والصدر اليسار بفميهما
ولا يشبعان» .

يرسل ايلو كلاً من شاهارو وشاليمو إلى الصحراء ليصطادا ويقدما قرباناً ؛ وبعد انقضاء سنوات سبع يعودان إلى العالم المتحضر فيطعمهما أمين المحصول الخبز ويسقيهما الخمر . وهنا ينقطع سير النص بسبب تهدمه .

يمكن تفسير إقامة شاهارو وشاليمو سبع سنوات في الصحراء إذا ما افترضنا أن طقساً واقعياً يقف خلف ذلك : عزل الناس الذين يجتازون تدريبات معينة عن المجتمع ؛ والصيد عُدّ ميداناً لأعداد جنود الغد والملك (van Selms, 1949, p.,103-104) .

وثمة نصّ آخر لا ريب أنه يعيد إنشاء طقس الزواج المقدس : نشيد إلهة القمر نيكّال (C24=KTU, 1.24) حيث يروى فيه عن توحّدها مع إله القمر يريحو .

يطلب يريحو يد نيكّال من أبيها حارحابي ويعده أن يدفع له مهراً كبيراً . وفي البداية رفض حارحابي طلب يريحو واقترح عليه أن يتزوج إحدى بنات بعلو . لكن يريحو يصر على طلبه فيرضخ حارحابي . ويلي ذلك وصف المهر المدفوع . ثم يختتم النص الذي وصلنا بنشيد إلى الإلهات الجميلات اللواتي ساعدنها في الولادة . نحن نرى أن هذا الطقس يعكس ولادة قمر جديد كل شهر .

ينتسب نص Ug., V,III,7=KTU, 1.100 الذي يحمل العنوان «أم باخالاتو» إلى مجموعة أساطير إلهة الشمس شاباشو . يحوي النص صلاة باخالاتو ابنة شاباشو الموجهة إلى أمها : «أتوجه بالنداء» إلى ايلو وبعلو وداغانو وعناتو وعشترتو ورشابو وتوتّو وكيماسو وماليكو وكوثروخسيس وشاهارو وشاليمو وكذلك إلى حارانو

64 ـ نحن نتبنى وجهة النظر التي تقول أنْ شهارو وشاليمو هما الهان مختلفان . غير ان هذا لا ينفي إمكانية وجود اله واحد باسم شهارو ـ وشاليمو . وإلى جانب فرضية دمج الإلهين بالالهين اليونانيين ديوسكوري ثمة راي آخر يعدّ عبادة شهارو وشاليمو راسباً من رواسب العبادات الأسترالية (عبادة النجوم ـ المترجم) التي يرجع عهدها إلى عصر البداوة (Xella,1973) : لم نستطع الحصول على هذا الكتاب لذلك لجانا إلى ZAW,86, 1974, N1, p.,135 .

وأطلب منح الحية أنيابا وسماً وإمكانية الأكل والشرب ، وصنع كرسي كي تجلس عليها ، أي أن تصبح لها سلطة . أما الشيء المميز في هذا المقطع فهو علاقة الحية مع الشمس شاباشو ؛ قد تكون إعادة قواها لها بعد أن انتصر بعلو عليها وحطمها . وتسمى باخالاتو التي تتوجه إلى شاباشو توجهها إلى أمها ؛ تسمى في بداية النص «ابنة النبع ، ابنة الحجر ، ابنة السموات والمحيط» : المقصود هنا زوج شاباشو الإلهي .

وهناك نص آخر كتب على هذا اللوح ويبدأ بقصة خصي حارانو . فقد توجه هذا الأخير إلى بيته لكن كائنات ما تتخذ هيئة حيات وتدخل البيت . ابن الحية يغضب من حارانو لأن هذا الأخير جعل الحيات خدماً له . وينقطع النص عند حديثه[56] .

وفي Ug., V,III,8=KTU, 1.107 بقي لنا مشهد يجمع فيه شاباشو وباقي الآلهة السم . وفي المقطع الصغير C27=KTU, 1.46 يجري الحديث عن الوعد العلني الذي وفت به شاباشو في يامانو وتذكر هنا شموعها السبع ومجلسها .

أما الأساطير المروية عن عناتو (إذا افترضنا أنها كانت موجـودة بصورة مستقلة) فقد عرفت عبر الخطب التي ألقتها في الروايات وفي بناء قصر بعلو (C3=KTU, 1.3) :

«هكذا قضيت على حبيب ايلو ، يمّو ؛
وهكذا قتلت ناهارو ، الاله العظيم ؛
وهكذا أمسكت بالتنين ،
ولففته حول بعضه ،
قضيت على الحية
التي تملك على رؤوس سبع ؛
حطمت أنف حبيب ايلو ؛ ارشو ؛
أهلكت عجل ايلو ، عتاكو
حطمت كلب ايلو ، اشتو ؛
قتلت ابنة ايلو ، جابابو !»

لقد كان يجب أن تقابل كل بطولة من هذه البطولات رواية خرافية معروفة جيدا للراوي ومستمعيه . ومن المحتمل أن يكون المقطع PRU, II,3=KTU, 1.83 من مجموعة أساطير عناتو . فالحديث يجري هنا عن انتصار حققته احدى الإلهات (؟) على الأخص . والمقطع KTU, 1.96 هو أيضاً مقطع من أسطورة عن عناتو :

«تخطو عناتو إلى الأمام وإلى الخلف .
لقد نظرت إلى أخيها ،
وأخوها مليح المنظر ،
لأنه جميل ورائع ،
أنها جسده بغير سيف ،
تشرب دمه بغير كأس ،
لقد توجهت بالطلب إلى نبع باسينو ،
إلى نبع باسينو توجهت بالطلب ،
إلى نبع ماهارو ،
إلى نبع بوخرو ،
إلى نبع ساغارو ، إلى نبع ساغارو ،
ومن ساغارو عادت إلى نبع بوخرو ،
ومن بوخرو عادت إلى نبع ماخارو ،
ومن ماخارو عادت إلى نبع باسينو ،
ومن باسينو عادت إلى نبع باسيتو ،
وعادت من باسيتو إلى نبع ساغارو» .

وهنا ينقطع النص . ويحتوي المقطع KTU, 1.96 على غير قليل من الأحجيات . ولنبدأ هنا من أن قراءة ʿnt (عناتو) جاءت نتيجة لإعادة ترميم النص ؛ فقد كتبت هذه الكلمة في النص ʿnn ومن المرجح أن ذلك حدث نتيجة عدم الانتباه ، كما أنه من غير الواضح

65 ـ ثمة رأي يقول بتقارب موضوع هذه الرواية الشعرية مع مواضيع الأساطير السومرية Aistleitner, 1965, p.,285-312; Komoro'czy, 1971, (p., 75-80) .

66 ـ ثمة فهم آخر للنص نجده لدى Lipinski, 1974, p.,169-174 .

أيضاً من المقصود بالضبط عندما يجري الحديث عن أخ الآلهة. لكن المواد المقابلة تسمح لنا أن نفترض أن بعلو هو ذاك الأخ؛ وقد تكون هناك احتمالات أخرى. ويبقى غير مفهوم أيضاً مغزى جولة الالهة على تلك الينابيع كلها. فقد تكون حاميتها؟ غير أن المميّز هنا هو أبيات الشعر التي تتحدث أكلت جسد«ه» وشربت دمـ«ه» (أي جسد ودم أخيها) بغير سيف وغير كأس. لكن من المرجح أن المقصود هنا هو فعل مقدس يعود إليه أصل سر المناولة المسيحي[67].

يحتوي نشيد عناتو C13=KTU, 1.13 على تنويه عن المجزرة التي ارتكبتها الإلهة في صور وعن حبها الذي أرسلته للإله بعلو في النص C10–KTU, 1.10.

أما PRU, V, 1=KTU,1.92 وهو مقطع متهدم جداً فيحوي وصفاً لصيد عشترتا وهلاك بعلو ولكن ليست ثمة إمكانية لإعادة إنشاء سير الحوادث أو أية علاقات بين أشخاص المشهد. وفي PRU,V,125=KTU, 1.94 يذكر اسم كودش الذي يحمل إليه أحدهم خبراً طيباً؛ غير أنه لم تصلنا من النص سوى بعض الكلمات.

وينقل إلينا المقطع Ug.,V,III, 16=KTU,1.124 نتفاً من أسطورة ديتانو: جدّ الأوغاريتيين. يطلق على ديتانو هنا اسم القاضي وإليه يتوجه أب الآلهة العظام (ايلو؟) طالباً منه أن يمنحه طفلاً فينصحه ديتانو أن يتزوج ابنة بعلو ويعد أن يساعدها في الولادة. وفي هذه الوثيقة نفسها ثمة مقطع آخر ليست له علاقة مباشرة بالمقطع السابق وهو يحتوي على شكوى ديتانو من التعاسة التي هو فيها:

«لقد هدم بيتنا، ـ
لا حبوب، لا أكل
في المكان».

تشكل الروايات التاريخية (من وجهة نظر الراوي ومستمعيه) التي رويت عن ماضي هذا المجتمع، مجموعة خاصة في الروايات الشعرية الأوغاريتية. فهي تروي قصص الحكام والحكماء الذين ارتبطوا مباشرة بعالم الآلهة التي تشارك الناس حياتهم. ومن هذه الروايات أساطير قراتو (C14=KTU, 1.14; C15=KTU, 1.15; C16=KTU, 1.16). ولم تصلنا هذه الأساطير كاملة لكن محتواها واضح. يعيش قراتو كارثة مخيفة: تهلك زوجته ومعها أهله كلهم:

«كان له أقرباء، أهل:
ثلاثة أقوياء ماتوا،
أربعة أمراء،
خمسة أخذهم راشابو،
ستة ابتلعهم يمّو،
سبعة قتلوا بالسيف».

ينزل ايلو إلى قراتو في الحلم ويحاول تهدأته. لكن قراتو يرفض الثروة التي يعرضها عليه ايلو ويلتمس منه أن يرسل إليه إبناءه. ويقترح ايلو، جواباً على كلام قراتو، أن يقدم هذا الأخير قرابين للآلهة ويجهز حملة شعبية عامة إلى بلاد أودومي في سبيل الحصول على عروس حورية الأصل. وما أن استيقظ قراتو حتى نفّذ هذه التفاصيل كلها. فاغتسل ودهن جسمه بالدم ثم صعد إلى برج المدينة وقدم قربانه للاله بعلو وتوجه إلى بلاد أودومي على رأس حملة شعبية

67 ـ لقد حاول استور (1963، ص 1 ـ 15) مستنداً إلى KTU,1.96 ان يثبت أن اصل العبادة اليونانية لديونيس يتحدر من العبادة السامية الغربية. وهو يقصد ايضاً ملاحظة هيرودوت (2، 49) التي تفيد بأن الإغريق عرفوا عن ديونيس «من كادم ـ الصوري ومن أولئك الذين جاؤوا معه من فينيقية إلى البلاد التي تسمى اليوم بيوتيا». ويرى الباحث أن عدداً من المصطلحات المرتبطة بعبادة ديونيس لها اشتقاق سامي. مثلاً bakhos يشتقها من bākā «بكى» وiakhos يشتقها من hākā «ضرب» وهلمجرا. ولنترك الآن جانباً الحديث عن الأصل القراكي لعبادة ديونيس ونشير فقط إلى ان هذه العبادة كانت قد انتشرت لدى الإغريق منذ العصر الميكيني (لوريه، 1957، ص 291 ـ 292). اما في اسيا الأمامية المطلة على المتوسط فلا نعثر حتى الآن على الاله حامي الخمّارين أو الطقوس التي تناسب عبادته وترافقها.

عارمة . ولم يسمح لأحد أن يمتنع على المشاركة في هذه الحملة :

«كان جيشه قوياً جداً ،
ثلاث مائة مؤلفة ؛
تسير آلاف عجلى ،
وآلاف مؤلفة كسيل الربيع .
اثنان يسيران خلف اثنين ،
يسيرون ثلاثة هم .
الفقير أغلق بيته ،
والأرملة استأجرت مأجوراً ،
المريض نهض من فراشه ،
والأعور لعن حظه ،
والعريس أعطى عروسه لرجل آخر
وللغريب أعطى عشيقته .
وكما يحط الجراد في الحقل
والدبابير على أطراف الصحراء ،
هكذا ساروا يوماً وآخر» .

يعرج قراتو في طريقه ليزور معبد عشيراتو الصورية (هي ايلاتو الصيداويين نفسها) ويقسم هناك أنه إذا ما نجح في مسعاه فإنه سيهدي الالهة ضعف وزن عروسه فضة ووزنها ذهباً . بعد سبعة أيام من المسير يصل قراتو إلى أودومي ويحاصر المدينة . وفي اليوم السابع للحصار أرغم الجوع الملك بابيلي على أن يبدأ حواراً مع قراتو ويعرض عليه ثروة طائلة شريطة أن يترك أودومي لحالها ويرحل . لكن قراتو يرفض : إنه ليس في حاجة للثروة ولا يبغي سوى العذراء الحورية زوجة له . فيوافق بابيلي في نهاية المطاف ويولم قراتو وليمة كبرى للآلهة . واستجابة لطلب بعلو يبارك ايلو قراتو : ولدت له زوجته ثمانية أولاد ومثلهم بنات . وهكذا تحققت مباركة ايلو ؛ لكن عشيراتو تذكرت فجأة أن قراتو نسي قسمه ولم يهدها الفضة والذهب فترسل إليه مرضاً قاتلاً . ويدعو قراتو إلى الحزن أصدقاءه القدامى وبعض الآخرين (النص متهدم) فيبكون المحتضر . ثم يدعو «راميّ السهام» والسحرة وهؤلاء أيضاً يستسلمون للبكاء . وبعد انقطاع كبير يبدأ نص يروي ، أن مرض قراتو ينتقل إلى ابنه الأصغر ايليحاو . ويرسل قراتو ايليحاو الباكي إلى أخته الثامنة كي تقدم عنه قرباناً وتبكيه . فينفذ الابن طلب أبيه . وهنا يتهدم النص ولكنه يفهم من المقاطع التي سلمت أن الثامنة تبكي أباها ويسكب ايليحاو الزيت في الحقل ويدعو دعوات ينبغي أن توقظ قوى الطبيعة وتعيد قراتو إلى الحياة :

«مصدر النهر ، الأرض والسماء !
نعم أنت تحمل الأشجار والأرض !
فلتعط أيها النبع الماء للزرع !
انزل المطر على الأرض يا بعلو ،
وانزل المطر على الحقل أيها العليّ !
فالأرض تحب مطر بعلو
ويحب الحقل مطر العليّ
ويحب الزرع الذي على البرج ،
الزرع الباقي إلى أن يحين الأوان ،
في الأثلام التي يحيط الحاجز بها !
يرفع الفلاحون رؤوسهم ،
عندما يطرح داغانو أخيراً
الخبز ليطعمهم ،
والخمر في زقاقهم
واللحم الجاهز في قدورهم» .

وأعطت الدعوات ثمارها المرجوة . فقد أمر ايلو ساعي الآلهة ايلشو أن يقدم قرباناً ثم عجن قوساً سحرية من الطين وأعطاها إلى شاعاتيكات التي جاءت إلى فراش المريض وداوته . لقد هُزم موتو

الدموي وها هو قراتو يتماثل للشفاء . في هذه الأثناء كان الابن الأكبر قد طلب من أبيه المريض الذي لا يستطيع القيام بمهام الحكم ، صانع الشرور والتعاسة ، أن يتخلى له عن السلطة . فيلعن قراتو ياسيبو . وهنا ينقطع النص بسبب التهدم الذي أصاب الوثيقة ؛ لكننا نستطيع دون أن نستشف أن اللعنة تحققت فقد قتل الإلهان حارانو وعشترتا ياسيبو ويحصل الابن الأصغر والبنت الصغرى على حق البكورة .

كنا قد أشرنا إلى أن التعامل مع رواية قراتو كنص طقسي يجيز لنا أن ننظر إليها كأسطورة[68] . لكننا نلاحظ هنا حدوث تراجع عن أسطورية الموضوع باتجاه ما يجري في الطبيعة نفسها : موت اله الخصب (بعلو) وقيامته يشبهان مرض (تقريباً موت) قراتو وعودته إلى الحياة ، وهذا ما يحدث في الطبيعة مباشرة عندما «تموت» ثم تستيقظ من جديد في بداية الربيع . غير أن العلاقة بين الظواهر الموما إليها عُكِسَتْ في الملحمة : ليست قيامة البطل هي التي توقظ الطبيعة بل استيقاظ الطبيعة هو الذي يعيد إليه قواه . لقد جرى هنا نقل تطور الفعل من «الأزلية» الكونية الساكنة إلى الزمن شبه التاريخي ، وعدّ هذا الأخير واقعياً حسب تصور الوسط الاجتماعي المعني ، ماضي المجتمع نفسه ؛ بطله الرئيس : الإنسان ؛ وهو (الزمن) يدور حول مصالح البشر . وبعلو الذي يعد ضمانة سماوية للاستقرار الاجتماعي والنظام الكوني يشبه قراتو الذي ينهض على الأرض بالمهمات نفسها ولكن في عالم البشر . إن السمات التي تتصف بها الملحمة البطولية الزمنية هي الزواج البطولي وصراع الأب وابنه . وفي الوقت نفسه تتصف قصة قراتو وقصة أكخيت ، التي سيجري الحديث عنها لاحقاً ، بتشابك وتداخل عالم الآلهة مع عالم البشر فهؤلاء وأؤلئك يعيشون ويتصرفون في الوسط نفسه ولذلك فليس ثمة ضرورة للاتصال السحري مع عالم الآلهة .

ليس لدينا أية مصادر تجيز لنا أن نقرر ما إذا كانت ملحمة قراتو قد عكست أحداثاً تاريخية حقيقية أم لا[69] . ومع ذلك فلو عدنا إلى المادة الفولكلورية لأستطعنا أن نعتقد أن ملحمة قراتو تقوم على ذكريات عصر وأحداث ترسخت في الذاكرة الشعبية وبالرغم من هذا فثمة إمكانية لمخالفة التسلسل الزمني والفكرة الفنية . ولا توجد إشارات إلى وجود علاقة بين ملحمة قراتو والروايات التي تحوي اسم العائلة المالكة في أوغاريت . غير أنه ليس أسهل من أن نتصورها أثناء المراسم المقدسة التي تقام احتفالاً باستواء الملك على العرش لتجديد الملكية وإحياء قوى الملك وجبروته الأمر الذي يمكن اعتباره تكراراً دورياً لقصة قراتو وعندئذ يمكن أن ينظر إلى الملك على أنه نسخة عن قراتو . ولا يستبعد أن يكون أحياء هذه المراسم قد تزامن مع عقد قران الملك (Gray,1957,p.,14-15)[70] .

تعد ملحمة أكخيت رواية تاريخية من حيث محتواها وهي أيضاً لم تصلنا كاملة (C17=KTU, 1.17; C18=KTU, 1.18; C19=KTU, 1.19) . يبدأ النص بالحديث عن أحزان دانيلو الزوج الرباتي الخرنامي الذي لم ينجب أولاداً . ودانيلو هو الذي يطعم الآلهة ويسقيها . وفي اليوم السابع

68 ـ يُعد المزموران 105 و106 مماثلين للرواية الشعرية عن قراتو . إذ يرويان عن الخروج من مصر رواية معدة لتأديتها في المعبد إبان الاحتفالات بعيد الفصح .

69 ـ تقوم محاولات البحث في الملحمة عن رواية لرحلة قراتو إلى الجنوب إلى فلسطين ، إلى ادوم على الترجمة المغلوطة لكلمة ngb حيث وجدوا فيها اسم المنطقة الجغرافية المعروفة بالنقب بينما ترجمتها تعني «تزوّد بالمواد التموينية» . واستندت تلك المحاولات أيضاً إلى المقاربة غير المبررة بين الكلمة الأوغاريتية 'udm والاسم «ادوم» .

70 ـ لقد رأوا في ملحمة قراتو اسطورة الأسرة الحاكمة عن انتخاب الملك (غراي ، 1964) وانعكاساً لرواية الاله الذي يموت ثم يحيا ، الاله الذي اكتسب سمات المؤسس الأسطوري للعائلة المالكة (Engnell,1943) : تبجيل ايلو المخلص الذي يقدم المساعدة في الوضع الحرج (باركير ، 1977 ، ص 161 ـ 175) .

جاء بعلو إلى ايلو وطلب منه أن يهدي دانيلو ولداً . فيوافق ايلو على التماس بعلو وتغمر دانيلو فرحة عارمة عندما أخبره بعلو بقرب يوم ولادة ابنه . فدعا إلى بيته الآلهة التي تساعد في الولادة وأخذ ينتظر الحدث . وبعد انقطاع في النص نصل إلى مشهد يحوز فيه أكخيت ابن دانيلو قوساً سحرية عجيبة كان قد صنعها الإله الحرفي كوثروخسيس . فيقدم له دانيلو الضيافة . وبعد أن عاد كوثروخسيس «الى خيمته» بارك دانيلو ابنه بالقوس العجيب . وينقطع النص ثانية لكن المقاطع السليمة تفيدنا بأنه يتوجب على أكخيت أن يأتي بصيده الأول إلى «معبده» (معبد بعلو ؟) ويبدأ المقطع الثاني من النص بوصف وليمة عناتو التي رأت أكخيت وقوسه مصادفة فغضبت أشد الغضب واستيقظت في قلبها غيرة رهيبة فقد أرادت أن تحوز على قوس أكخيت وعرضت عليه بدلاً منه ثروة طائلة :

«التفت كما يلتف الثعبان ،
وقذفت كأسها على الأرض ،
وسكبت الكؤوس في التراب ،
ورفعت صوتها وصاحت :
اسمع أيها الشاب أكخيت :
اطلب الفضة أعطيك ،
والذهب أرسله إليك ،
ولكن أعطني قوسك ،
فلتأخذ عروس الشعب قوسك» .

لكن أكخيت يرفض :

«أهديك الشجر العظيم الذي في لبنان ،
أهديك عروق الحمر الوحشية ،
أهديك قرون الوعول الجبلية ،
وعراقيب الثيران الجافة ،
أهديك قصب الجليل ، ـ
أعطها لكوثروخسيس
وسيصنع قوساً لعناتو ،
ونبالاً «لعروس الشعب»

لكن عناتو تصر على طلبها وتعرض على أكخيت الخلود :

«اطلب الحياة أيها الشاب أكخيت ،
أطلب الحياة وأنا أعطيكها ،
أعطيك الخلود .
أجعلك تعدّ السنين مع بعلو ،
وتعد الأشهر مع ابن ايلو .
كما يهدي بعلو الحياة ،
إنه يطعم الحي ،
يطعم الحي ويسقيه ،
يغني ويطرب له ، ـ
هكذا أهدي الحياة إلى أكخيت الشاب» .

ويرفض أكخيت ثانية .

«لا تحاولي خداعي أيتها العذراء ،
فخداعك أغلال في معصمي الشاب .
ماذا يملك الانسان في النهاية ؟
ماذا سيكون نصيبه في المستقبل ؟
سينثرون فوق رأسي الحوارة البيضاء
والذهب سينثرونه على جمجمتي ،
وسوف أموت كما يموت كل انسان ،
وسوف أموت موتاً !
وسأقول لك كلمة أخرى !
«القوس سلاح الشجعان
فماذا ستفعل به المرأة ؟ ستصطاد ؟!»

وتغضب عناتو أشد الغضب وتهدد أكخيت بالقتل ، ثم تذهب إلى ايلو وتنتزع موافقته على تحقيق فكرتها بعد أن تهدده . ومع ذلك تحاول مرة أخرى . وبالرغم من أن النص متهدم إلا أنه يفهم منه أن عناتو عرضت نفسها على أكخيت لكن هذا الأخير لم يفهمها . عندئذ تذهب إلى يتبانو وتقنعه أن يقتل أكخيت . وتأخذ

عناتو شكل نسر ثم تحمل يتبانو في جيبها وتدخل بين النسور ثم تسقطه على أكخيت . وهذا ما حصل فقد هلك أكخيت وحزنت عليه عناتو حزناً شديداً فجلست تبكي البطل . فهي لم تبلغ مأربها : يفهم من المقاطع السليمة أن أكخيت كان قد كسر القوس قبل موته .

بموت أكخيت توقفت حياة الطبيعة . ويعلم دانيلو وابنته باغاتو بهلاك أكخيت . ويتضرع دانيلو إلى السحابة :

«تنزل السحابة مطرها في القيظ القاتل ،
تُنزل المطر صيفاً ،
ويروي الندى كروم العنب .
فليسقك بعلو على مدى سنوات سبع ،
ولسنوات ثمان راكب السحابة ،
فليجف الندى ،
ولينقطع المطر ،
وليحرم المحيطان من السيول ،
وليكف صوت بعلو عن الغناء !» .

ومن ثم يذهب بعلو إلى الحقل ويستسلم إلى الحزن . فيأتيه الغلمان ويؤكدون أن عناتو قتلت أكخيت . وبمساعدة بعلو يجد دانيلو جثة أكخيت في أحشاء سامالو أُم النسور فيأخذها ويدفنها ويلعن عناتو وكل من شاركها قتل أكخيت : نبع الماء والنبات المر الذي ينمو على الأطراف ومدينة أولومو حيث يقيم ياتيانو . لقد مضت سنوات سبع ودانيلو يبكي ابنه ثم ينهض ويبارك باغاتو ويثأر لدم ابنه . تأتي باغاتو إلى ياتبانو فيحاول دس السم لها لكن المشهد يضيع ، ينقطع بسبب تهدم النص .

ثمة صلة معينة بين ملحمتي قراتو واكخيت والاسطورة التي تروي قصة موت الاله ثم قيامته وعبره تتصل بالعبادة الزراعية وطقوسها . لكن طقوس الصيد واضحة هنا أيضاً : حيازة القوس ، أما مباركة الصيادة عناتو والصراع معها فيمكن اعتبارهما عنصرين من عناصر ايمائية الصيد يقصد بها شبه موت المهدى وقيامته . وأخيراً يمكننا أن نفترض أن الرواية انتهت ببعث أكخيت ومصالحته مع عناتو (Driver,1854, p.,8) .

الاله ايلو



[اللوحة 2] الالهة عشترتا



يسمح لنا وصف عناتو بـ «عروس الشعب» أن نعتقد أنه كان لها عشيق ميت في هذا المجتمع ومن المنطقي أن يكون أكخيت نفسه . وثمة رأى آخر (Gray, 1957,p.,93; Xella, 1976) يقول : أن اسطورة هلاك العائلة المالكة وبعثها بإقامة طقوس يؤديها الملك أيام الحصاد أو الجوع هي التي تقوم في أساس ملحمة أكخيت . لقد كان موضوع الملحمة (صياد يخالف إرادة الهة الصيد وسيدة عالم الحيوان فيهلك) منتشراً إنتشاراً واسعاً في أساطير الصيد وملاحمه (فيرسالادزه ، 1976) . وهذا في أوغاريت هو في الوقت نفسه ملحمة صراع الإنسان مع الإله الكلي القدرة دفاعاً عن العادات والمعايير الثابتة (لا يمكن أن تكون المرأة صيادة)[71] .

تحل مسألة الأساس التاريخي الذي قامت عليه ملحمة أكخيت بصورة مماثلة لحل المسألة نفسها في ملحمة قراتو . فالتعريف : «زوج خرنامي» يبين أن دانيلو كان بالنسبة للتقاليد شخص ينحصر نشاطه في مجتمع بعينه . ويجب ألا نستبعد إمكانية وجود مجتمع واقعي كهذا . لقد وصلت أسطورة دانيلو إلى خارج حدود أوغاريت . وفيما بعد تم ربط اسم دانيل (دانيلو الأوغاريتي) وبعض سماته الفولكلورية بصورة رسول مشهور عاش في منتصف الألف الأولى قبل الميلاد[72] .

71 ـ غني عن القول أن ما قيل يتناسب والمقولة التي تفيد بأن «مواضيع الميثيولوجيا القديمة» قد استخدمت في ملحمتي قراتو واكخيت (Xella, 1976, p.,61-63) . لكننا لن نوافق على أن هذه «المواضيع» قد أعيدت صياغتها من قبل الكتّاب والكهنة ، أي أن الملحمتين عبارة عن نتاج «مكتبي» .

72 ـ عن الطبعات الرئيسة للروايات الشعرية الاوغاريتية وترجماتها انظر : KTU; TOU; UL; Gaster, 1950; Driver, 1956; ANET; Aistleitner, 1959 ، فينيكوف ، 1962 ، فينيكوف 1963 . ونشير هنا إلى أن الأسس التي اعتمدت للترجمة تختلف في بعض الأحوال عن التي اشرنا إليها اعلاه . ولا يسمح لنا ضيق المكان ان نشير إليها لذلك تركناها أملين أن نتحدث عنها في أعمال خاصة .

التصورات الأوغاريتية عن عالم الآلهة

وهكذا فإن العمليات القائمة في الطبيعة كلها ما هي سوى حياة الآلهة وأعمالها، صراعها ضد بعضها بعض وصراعها مع الناس؛ إنها تهديم مستمر للتوازن القائم على الأرض ثم إحياؤه من جديد. ومصير الانسان في نهاية المطاف بيد الآلهة. التي تستطيع سلبه كل شيء بما في ذلك حياته إذا ما عصاها.

وفي ميدان الروايات الشعرية يتداخل عالم الآلهة مع عالم الناس؛ فالآلهة تعيش مع الناس وتتحرك في مجال مكاني وزماني واحد. غير أن الواقع الموضوعي دفع المجتمع لأن يأخذ علماً بأنه هكذا كان الأمر في الماضي التاريخي الأسطوري؛ أما «الآن» فقد تغير الوضع: ثمة حد واضح يفصل بين عالم الآلهة وعالم الناس؛ وإذا كان باستطاعة الآلهة أن تتجاوز ذلك الحد بحضورها غير المنظور للولائم المقدسة وسواها من المراسم وأن تؤثر في حياة الناس بهذا الشكل أو ذاك فإنه ليس باستطاعة الناس تجاوز الحد نفسه وهم على صورتهم الطبيعية هذه. وكل ما يستطيعون فعله هو أن يلتمسوا من الآلهة ويأملوا أنها ستستجيب.

وفي سياق ما قيل تنهض أمامنا مسألة الراباتيين (rp'um) (الرافائيين في التورات ـ المترجم) التي يناقشها التاريخ الوصفي المعاصر باستمرار[73]. وتذكر الوثائق الأوغاريتية الراباتيين باستمرار. فقد وصف دانيلو بأنه «زوج راباتي» (mt rp't). ثم قيل بأن راباتيي البلاد قد ألفوا مع مجلس شعب ديتانو مجتمعاً سوف «يعلو» فيه قراتو. ووفق الطقس RŠ 34.126=KTU 1.161 فإن بنية جماعة ديتانو المقدسة هذه، أي أوغاريت في نهاية المطاف، قد أدركت كواقع فعلي منذ القرنين الرابع عشر ـ الثالث عشر قبل الميلاد، وفي غضون ذلك يسمي النص بعض الرابايتيين بأسمائهم. وليس غريباً ألّا يكون اسم دانيلو في القائمة لأن الحديث إنما يجري عن مجتمع ديتانو وليس عن مجتمع خارنامو. وما له دلالة خاصة أن الرابايتيين القدامى دعوا إضافة إلى الجدد، معاصري النص، للمشاركة في إقامة الطقس، ذلك أن الوعي الاجتماعي يعد الأوائل موجودين فعلاً وقادرين أن يشاركوا مباشرة في المراسم. ولكن الرابايتيين يشاركون، علاوة على ذلك، الآلهة في الوليمة التي أقيمت في بيت ايلو (يقطنون عالم الآلهة؟). ويجدر بنا أن نشير في هذا السياق إلى أن الوثائق غير الأوغاريتية تنوّه إلى الرابايتيين. فهم أحد الشعوب التي سكنت فلسطين في الزمن الغابر (تكوين، 15، 19 ـ 21) ولقد انتشروا في مختلف بقاعها وكذلك في شرقي الأردن وشغلو مساحات واسعة من الأراضي ويوصفون بأنهم «شعب عظيم كثير العدد طوال القامة». وحفظت لنا التقاليد ذكريات عن عوج ملك باشان الذي كان رابايتياً، وعن حروب الاسرائيليين ضده. ثم أصبح خلفاء الرابايتيين معاصرين لأحداث متأخرة أكثر. وفي الوقت نفسه تؤكد التورات أن الرابايتيين هم سكان العالم الآخر (اشعياء، 14، 9؛ أشعياء، 26،

73 ـ لقد راى غراي (1948 ـ 1949، ص 127 ـ 139؛ 1952 ص 39 ـ 42) في الرابايتيين اناساً سمّو الهة ('ilnm) لانهم يشتركون في القيام بتادية الواجبات الدينية للملك، تلك الواجبات المرتبطة بضمان الخصب. ويعتقد أ. كاكو (1960، ص 75 ـ 93؛ 1976، ص 295 ـ 304) أن الرابايتيين هم الاموات، بمعنى أدق الأجداد الاموات. ويقول لي هيدي (1976، ص 84) أن مصطلح rp' هو صفة مقدسة توصف بها الآلهة كافة بما فيها ايلو. وايلو هذا من حيث صفته رئيس نخبة من المقاتلين الارستقراطيين. ويسمى أفراد هذه المجموعة rp'i وrp'i 'ars. وثمة راي آخر يقول ان اوغاريت عرفت اله باسم رابيو «الشافي» (باركير، 1972، ص 97 ـ 104). اما هيلتزر (1978، ص 5 ـ 20) فقد قارن المصطلح الاوغاريتي rp'i(m) بالاشتقاق rabba'um الذي نصادفه في وثائق مملكة ماري وخلص إلى نتيجة مؤداها أن الرابايتيين الأوغاريتيين والرابايتيين من مملكة ماري هم جماعة اثنية واحدة ينتمي إليها الديدانيون وهؤلاء قبيلة تخضع لسلطة كاراتو.

14 ـ 19 ؛ مزامير ، 88 ، 11 ، أمثال ، 2 ، 18 ؛ أمثال ، 9 ، 18 ؛ أمثال ، 21 ، 16 ؛ أيوب ، 26 ، 5) . وهذا التصور نجده عند الفينيقيين أيضاً (KAI,13,14,117) . بناء على ما قيل نستطيع أن نعلن الافتراض التالي : لقد ساد آسيا الأمامية المطلة على المتوسط ، بما فيها أوغاريت ، تصور عن الرابايتيين مفاده أنهم من سكان هذا العالم ولكنهم يقطنون في الوقت نفسه العالم الآخر ، أي عالم الآلهة . وكان ينبغي أن يشترك هؤلاء وأولئك بخصائص مشتركة . ومن هذه الخصائص إعادة ولادة الشخصية التي جعلت للرابايتيين الزمنيين وجوداً مزدوجاً : في عالم البشر وعالم الآلهة في الوقت نفسه . بمعنى آخر ، كان الرابايتيون الزمنيون أناساً منحوا قدرة خاصة وعبرها حصلوا على معارف مقدسة فتحت أمامهم طريق الحياة في ميادين لا يصلها عادة سوى الموتى : في العالم الآخر قرب مجتمع الآلهة مباشرة . وبما أن الجذر rp' يعني من جملة ما يعني «يطبب» فإننا نرى أنه بامكاننا أن نعتقد أن إحدى السمات التي يتمتع بها الرابايتيون برأي المجتمع هي القدرة على شفاء المرض الأمر الذي يترتب ، بالطبع ، عن اكتساب المعارف الخارقة . ويبدو أن انتشارهم الواسع نسبياً هو الذي سمح للتورات أن تؤكد بأنهم شعب خاص عاش ويعيش في مختلف بقاع آسية الأمامية المطلة على المتوسط .

نستنتج مما قيل أن المجتمع الذي نحن بصدده رأى في الموت مجرد انتقال من عالم البشر إلى عالم الآلهة ولا تفقد الشخصية في أثناء ذلك وجودها الواقعي وإدراكها لعالم الآلهة[74] . وبما أن هذه الأخيرة لا تتجاوز هذه السمة لذلك فهي لا تعرف الموت ، ولكنها خلافاً للبشر ، تتجدد دائماً في العالم الآخر حيث موطنها (Cazelles, 1969,p.,26-44) أما فيما يخص البشر فإن الميت بعد أن ينتقل من عالم البشر إلى العالم الآخر يبقى محافظاً على علاقاته العشائرية والمشاعية ـ حسب تصور ذلك المجتمع ـ ويبقى داخل البيت بل وفي العائلة نفسها حيث عاش : يلعب دور حامي الأحياء منها . وهذا ما يفسر بناء المدافن تحت البيوت مباشرة[75] وتزويد الميت بالأدوات والطعام . لقد كانت الكهوف ـ المدافن هي الأصل الذي أخذت عنه طريقة بناء المدافن الأوغاريتية ، لقد بنيت في بيوت الأغنياء بوابات تحت مدخل البيت تتألف من ممر له في بعض الأحيان عدد من الدرجات يقود إلى قاعة مستطيلة تحت الأرض . ولقد بنيت جدران هذه القاعات من حجارة كبيرة متراصة تنحني إلى الأمام مشكلة كلاً واحداً ، ثم أقاموا في الجدران حفراً خاصة وفتحوا نوافذ . وتجدر الإشارة إلى أنه لا يلاحظ أي تأثير للميكيين على طريقة بناء المدافن هذه غير أنه يلاحظ بعض تأثير للكريتيين في أساليب تقنية بحتة . عموماً يمكن القول ان فن بناء المقابر الأوغاريتية نشأ على أساس التقليد المحلي .

لقد كانت الحياة بالنسبة للأوغاريتيين وظيفة لجوهر خاص ويبقى الإنسان حياً طالما بقي هذا الجوهر فيه ويموت لحظة مغادرته لجسده (هكذا وصف الموت في ملحمة أكخيت) . أحد عناصر هذا الجوهر هو النفس (npš) . فالوثائق

74 ـ وهذا ما يفسر الاعتقاد التوراتي بأن الانسان الذي يرى الله سوف يموت بالتأكيد .

75 ـ هذه العادة تجد موازياً لها في الرواية التوراتية (تكوين ، 24) عن شراء ابراهيم لقطعة الأرض كي يجعل منها قبراً لزوجته المتوفاة . وهذه الأرض كانت يجب أن تصبح بالضرورة ملكية لعشيرته ، أي المكان الذي يجب أن يستقر فيه سلف المتوفية .

الأوغاريتية تجيز لنا أن نعد النفس (npš) عنصراً يختنق لحظة الموت وهي تشبه الزفير . ويمكننا أن نرصد وجود تصور مماثل خارج أوغاريت أيضاً : في التورات (أيوب ، 41 ، 13) . ونعرف من التورات أيضاً أن المكان الذي تتواجد فيه النفس (npš) هو الدم (تكوين ، 9 ، 4 - 5 ؛ لاوين ، 17 ، 11 ؛ تثنية ؛ 12 ، 23) ، وهذا ما غدا أساساً لتحريم استخدامه في الأكل . ومن المعروف أن النبطيين (نهاية الألف الأولى قبل الميلاد وبداية الألف الأولى بعد الميلاد) أطلقوا تسمية npš على الشاهدات التي توضع على المدافن لأنهم تصوروا أنها تمثل شخصية الميت (شيفمان ، 1976 ، ص 105 - 106) . إذاً هذا التصور يعود إلى زمن سابق جداً على العصر الهلنستي وينسحب على سكان آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها بما فيها أوغاريت .

أما العنصر الآخر من عناصر جوهر الحياة فهو الروح (brlt) وقد تصوروه على شكل كائن يذكر بالنحلة[76] .

يُعد نشاط الفرد ، وخاصة دوافعه الداخلية ، الوظيفة التي يقوم بها كل من هذين العنصرين الروحيين . فإذا تصرف الانسان بما يوافق روحه فهذا يعني أنه إنما يتصرف وفق رغباته . ويختلف هذان العنصران الروحيان عن الجسد بأنهما كانا موجودين من قبله وسوف يستمران موجودين بعده . ويُعدُّ تحررهما من الإطار الجسدي الزمني واحداً من أهم عناصر الولادة من جديد التي تتمثل بالموت . لكن الروح لا تقطع صلتها بالجسد الفاني بعد الموت وبهذا التصور فقط نستطيع أن نفهم العناية الفائقة بالجسد الميت وخاصة الرأس منه ؛ وهو السلوك الذي فرضته التقاليد الأوغاريتية . ولقد كنا أوردنا سابقاً كلمات أكخيت عندما تكلم عن حتمية الموت :

«سينثرون الحوارة البيضاء على رأسي ؛
والذهب سينثرونه فوق جمجمتي !» .

ويتشابه هذا الوصف كل التشابه مع طقس أفادتنا به الحفريات الأرخيولوجية في مدينة يريحون (أريحا) (Kenyon, 1957; Good, 1958, p., 73-74) . الهدف من الطقس واضح : تثبيت التشابه الصوري بهدف تمكين الروح من العودة إلى الجسد ليعود ثانية إلى عالم الأحياء ويساعد أهله وورثته دون أن ينفصل عن الإله الذي أصبح فيه بعد الموت .

لقد رأينا أن التقليد الأوغاريتي يربط الميت بالعالمين البشري والإلهي في كل واحد ؛ وكنا قد أشرنا إلى أنهم تصوروا موتاهم هؤلاء على صورة رابايتيين وهم بالتالي يتمتعون بالصفات نفسها التي يتمتع بها رابايتيو عالم البشر .

تشغل اللوائح الإسمية للآلهة مكانة خاصة بين الوثائق الأوغاريتية التي وصلتنا . وليس واضحاً لنا الغرض من هذه اللوائح التي وضعت باللغتين الأوغاريتية (C29=KTU, 1.47; KTU,1.118) والأكادية (Ug.,V,18)[77] . وسوف نورد هنا ترجمة هذين النموذجين .

Ug.,V,18:	C29=KTU.1.47, KUT,1.118:
الاله سابانو في (C29 فقط - إ . ش)	

76 - يمكن ان نحسب أن الموازي التوراتي للروح الاوغاريتية (brlt) هو روح (nĕšāmâ) الموجودة في الكائن الحي (بالتحديد : في الأنف) طالما انه يعيش (الملوك الأول ، 17 ؛ اشعيا ، 2 : 42 ، دانيال ، 10 ؛ تكوين ، 2 ، 7) .

77 - الارجح أن الفقرة C29 تقابل C48=KTU. 1.74 غير انه لم يصلنا منها سوى مقطع صغير .
لقد حاول نيلسين أن يثبت في ابحاثه التي خصصها عن مجمع آلهة أوغاريت حيث قارنه بمجمع الآلهة السامية الاخرى : ان أوغاريت عرفت عبادة سامية مشتركة للإله الاب (القمر) والإلهة الام (الشمس) والإله الابن (فينوس = عشتار) (نيلسين ، 1936 : 1942) . لكن البنى اللغوية التي اعتمدها نيلسين تستند إلى ترجمات وتأويلات مغلوطة ، زد على هذا أنه لم يطلع على كثير من النصوص . لذلك فإن النتائج المحددة التي توصل إليها تشكل صعوبة بيّنة : يرى في الإله القمر الإله شهارو والإله داغانو (يدمج هذا الاخير بايلو) وراشابو وحدو (أي بعلو ، كما أصبح معروفاً الآن)

الإله الأب	الاله الأب
ايلو	ايلو
داغانو	داغانو
اداد سيد خازي	بعلو سيد سابانو
اداد الثاني	بعلوم
اداد الثالث	بعلوم
اداد الرابع	بعلوم
اداد الخامس	بعلوم
اداد السادس	بعلوم
اداد السابع	بعلوم
إديم وإديم	آرسو وشاميا
ساسوراتوم	كوثر (إلهات)
سين	يريحو
خازي	سابانو
ايا	كوثر
هبات	بيدراي
اشتابي	عشتارو
خورثانوم آموتوم	غارامو وعموقات
اشراتوم	عشيراتو
اناتوم	عناتو
شاماش	شاباشو
الآتوم	ارساي
اشهارا	شهراي
عشتار	عشترتا
الآلهة مساعدة اداد	الآلهة مساعدة بعلو
دادميش	راشابو
اجتماع الآلهة	اجتماع الآلهة
تاموتو	يمّو
بور . زي . نبغ .	نا . اوسخاتو
كيناروم	كينارو
مالك	ماليكوم
ساليمو	شاليمو

يتضح إذاً أن اللائحتين تتطابقان عموماً بالرغم من أن الاله سابانو غير موجود في بداية Ug.,V,18 . لكن ما يستحق الاهتمام في المقام الأول هو تبجيل إلهي الأرض (آرسو) والسماء (شاميا) ؛ غير أن أسطورتي هذين الالهين غير معروفتين لنا حتى الآن .[78] وهناك ثلاثة آلهة مختلفة تحمل اسم ايلو (الله) وثالثها فقط هو كبير آلهة التقليد الميثولوجي . وسبعة آلهة تحمل اسم بعلوم (في النموذج الأكادي : اداد ، وهو يقابل الإله السامي الغربي حدّو) لكن واحداً منها فقط هو سيّد سابانو الذي يتطابق مع بعلو الجبار في الأساطير الأوغاريتية . إننا هنا ، ولا ريب في ذلك ، أمام استبدال طقسي لأسماء الآلهة . وتغدو الأسماء البديلة في غضون ذلك أسماء تخص الآلهة نفسها[79] .

وعلى حد علمنا لا زالت الأسطورتان اللتان يذكر فيهما الإلهان سابانو والأب غير معروفتين حتى الآن . غير أن وجود الإله سابانو حاكماً على هذا الجبل دون أن يجري دمجه بالاله بعلو الجبار يجعلنا نفترض أن مجموعة من الأساطير غير معروفة لنا كانت ترتبط بجبل سابانو هذا ولعب الدور الرئيس فيها الإله سابانو الذي يعد تجسيداً لهذا الجبل المقدس[80] . لقد حافظ هذا الأخير على مكانته كمركز للعبادة على امتداد العصر القديم كله . وهذا ما تفضل وأفادنا به هـ . برايسلر (ليبزغ) بناء على رصده لمراسم العبادة التي تجري على هذا الجبل في أيامنا هذه .

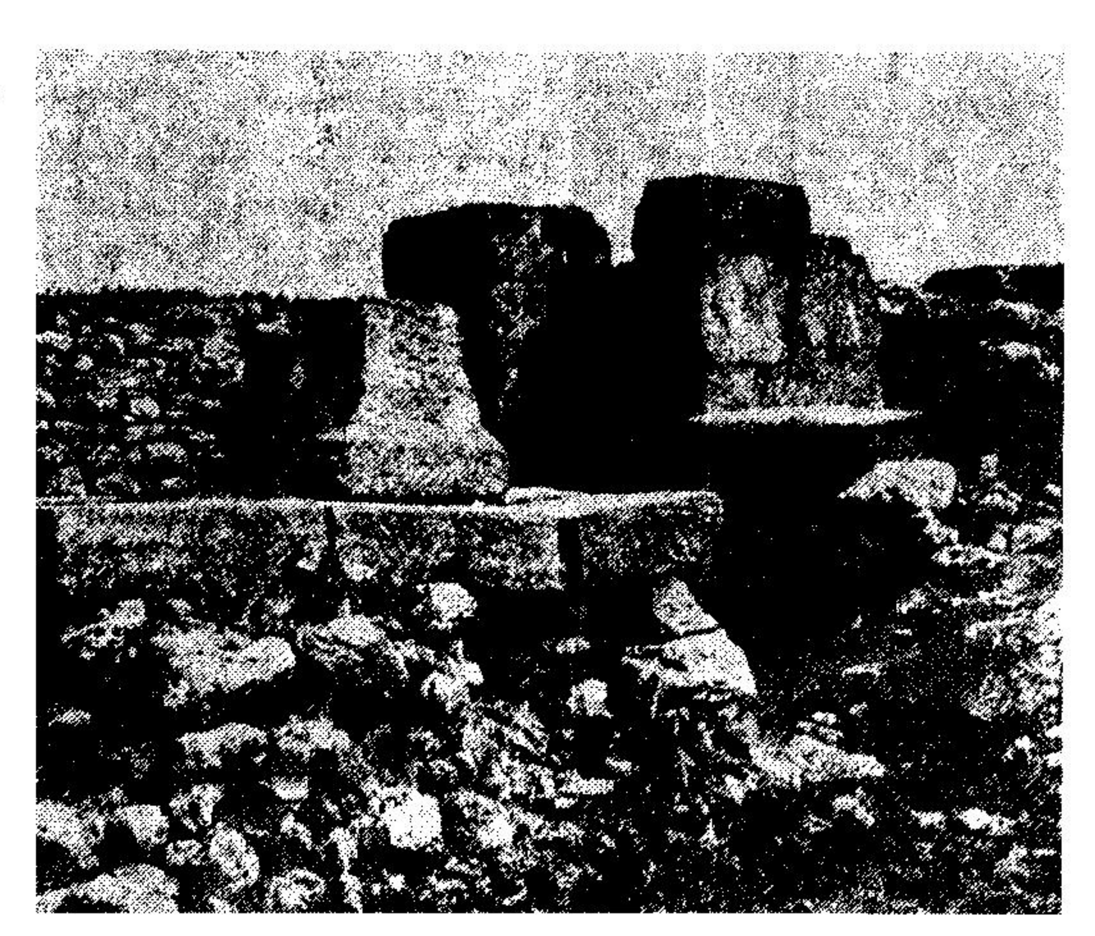
أما فيما يخص الإله الأب فقد ذكرته ملحمة أكخيت (C17=KTU, 1.17) على أنه «إله آبائه» ('il.'ibn) أب ، دانيلو المبجل في المعابد العشائرية القبلية (qdš) كاله

78 ـ يذكر القرطاجيون الأرض كإله يضمن القسم في الإتفاق الذي أبرموه مع ملك مقدونية فيليب الخامس (polyb., 7,9) . وتطوّرت مع الزمن من عبادة السماء عبادة اله السماء (بعل شامين) التي انتشرت انتشاراً واسعاً في المجتمعات الفينيقية وفي ارجاء منطقة اسيا الأمامية المطلة على المتوسط كافة .

79 ـ لقد انتشر مثل هذا التابو في اسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها . قارن في فينيقية مثلاً : ميلكارت ، «ملك المدينة» ، «الإلهة سيدة جبيل» : في اليهودية ، «السيّد» «إله السماوات» وهلمجرا . ونجد تفسيراً لهذه الظاهرة وفق تصورات ذلك العصر في الوصايا العشر (خروج ، 20 ، 7) : «لا تنطق باسم يهوا باطلاً لأن يهوا لا يرحم من نطق باسمه باطلاً» . عمليا تقوم خلف هذا قناعة راسخة مؤداها أن النطق باسم الرب يعني دعوته ، لكن النفاق عليه يؤدي إلى الهلاك المحتوم .

80 ـ (قارن Pope, 1965a, p.,25) . افترض الباحثون افتراضاً يقول : أن الصيغة il.spn تعني ان المقام الأول لايلو كان في جبل سابانو وبعد ان الت السلطة إلى بعلو طرده من هناك (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 104 ـ 106) . لكن الوثائق الاوغاريتية تفرّق بين il'spn و'il الأمر الذي ينسف بناء اولدنبورغ من أساسه . كما أن الوثائق التي وصلتنا لا تشير اية إشارة إلى جبل سابانو كمقام للإله ايلو .

بقايا المعبد الرئيسي في أوغاريت



الأجداد والأجداد الأسطوريين[81]. وتسمح لنا المواد التوراتية المقابلة أن نفكّر أنه كان يجب أن يربط الأوغاريتيون تصوراتهم عن حماية القبيلة المعنية أو اتحاد القبائل وأسلافه بشخصية الإله الأب ؛ ويربطون بهذه الشخصية أساطيرهم عن ظهور الآلهة لأجدادهم، وعن اختيار الاله لهم بالذات ولا يستبعد أن يكونوا قد عدّوا أنفسهم شعبه المختار (قارن : Alt,1953,p.,1-78).

لكن ايلو الإله بالمعنى الضيق للكلمة يشغل المكانة الثالثة في لائحة الآلهة الأمر الذي يجيز لنا أن نفكر أن ايلو كان أصغر سناً من اثنين من أسلافه. وإذا أخذنا بعين الحسبان أن الأساطير الأوغاريتية تتحدث عن صراع الأجيال في أوساط الآلهة لأصبح بامكاننا أن نفترض أن التقليد الأوغاريتي فسّر تقدم ايلو إلى المركز الأول بانتصاره على آلهة الأجيال السابقة.

ومهما كانت الحال فإن الأساطير الأوغاريتية، بالشكل الذي وصلتنا فيه، قدمت لنا ايلو ("il") على أنه رئيس مجمع آلهة أوغاريت[82]. وتعود كلمة ("il") إلى الجذر 'wl «يكون قوياً» ومن معانيه : «قوي» و«جبار». وهناك من يشتق من الجذر 'wl معنى آخر هو «يصبح أولاً» (Pope, 1965,2, p.,279). ولقد غدا واضحاً الآن أن هذه الكلمة هي كلمة سامية عامة وعليه فان استخدامها كشبه اسم لكبير الآلهة يعود إلى زمن سابق على انقسام اللغات السامية (قارن : Cross, 1973,p.,13-15). وفي النصوص الأوغاريتية ثمة تتابع متكرر لصيغتي "il"

81 ـ نحن نرى أن الرواية التوراتية المماثلة تعد حجة لصالح هذا الاستنتاج. ونقرا الرواية المذكورة في سفر الخروج : «فقال موسى ها انا آتي إلى بني اسرائيل وأقول لهم آله أبائكم ارسلني إليكم. فإذا قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم. فقال الله لموسى أهيْه الذي أهيْه. وقال هكذا تقول لبني اسرائيل أهيْه ارسلني إليكم. وقال الله أيضاً لموسى هكذا تقول لبني اسرائيل يهوه إله أبائكم إله ابراهيم وإله اسحق وإله يعقوب ارسلني اليكم. هذا اسمي إلى الأبد وهذا ذكري إلى دور فدور» (خروج، 3). يتضح إذاً أن صيغة «إله شعب ما» كانت تعني نعتاً خاصة بعبادة ما واستخدمت بدلاً من الاسم المعتاد لها (Cross, 1973, p.,3-12). ويرى ف. م. كروس أن آلهة الرحل هؤلاء دمجوا بسهولة مع آلهة الحضر التي تحمل الاسم نفسه وخاصة أولئك الحضر الذين استقر الرحّل بين ظهرانيهم. اما أولبرايت فيرى أن المقصود بالصيغة 'il.'ib السلف الإلهي.

82 ـ بتفصيل أكثر عن ايلو انظر Eissfeldt, 1951; Pope, 1955; Gross, 1973. يعتقد اولد نبورغ (1969، ص2) أن مجمع آلهة اوغاريت عرف عائلتين للآلهة يقود ايلو احداهما ويقود بعلو الثانية. وفي السفر تدور المعركة بين افراد هاتين العائلتين. اما داخل كل عائلة على حدى فيعم السلام. لكن هذا البناء لا تؤكده المصادر : بعلو هو خليفة ايلو. وكذلك باقي الآلهة.

'ilmy . وتتشابه هذه الصيغة مع صيغة الجمع بل ومن المرجح أنها اختلطت بها وهذا ما يدل عليه بوضوح تعبير جاء في «رسالة الجنرال» (Ug.,D,20) : «وإذا أعطا الاله في أيدينا» ، حيث جاء المبتدأ بصيغة المفرد والخبر بصيغة الجمع[83] .

لقد رأينا إذاً أن مكانة إقامة ايلو حسب ما يراه الأوغاريتيون يقع عند منبع النهر والينابيع حيث ينبثق المحيطان : الأرضي والسماوي ، أي مركز الكون[84] . ولقد خلق ايلو الأرض وكل ما هو حي عليها ، وهو أب الآلهة وجدها الأول وخالق البشر ؛ وهو الثور الذي يحمل نطفة الإخصاب[85] ، وهو الخالد الأبدي ؛ وهو ملك الأرض ، وخاصة عالم الآلهة ؛ ولا يمكن أن يحدث شيء دون إذنه . ويؤدي الزواج المقدس الذي يشترك فيه ايلو وزوجتاه عشيراتو والعذراء إلى ولادة إلهي الخير والعطاء شاهارو وشاليمو وإحياء الخصب الزمني . ويتخيلون ايلو ، عادة ، عجوزاً ذا لحية مبيضّة (قارن : صفة 'ab-šnm «أب السنين» ، التي يوصف بها دائماً)[86] يجلس على عرش عال ويضع قدميه على مسند ؛ هكذا تصوّره الروايات الشعرية والرسوم التي وصلتنا (الرسم رقم 6ص 183) . وأهم الصفات التي يتميز بها ايلو (نموذج الإله المثالي الحاكم في عالم الآلهة) هي الحكمة والخير والتسامح[87] .

ومع ذلك فإن ايلو لا يتدخل في شؤون الحياة اليومية فنراه يعين بعلو حاكماً على الآلهة وعندما يهلك بعلو يضع عشتارو بدلاً منه . ولا نراه يتدخل في صراع بعلو ويمّو وهو حاضر دائماً لأن يقف



[اللوحة 3] بعلو الجبار

83 ـ قارن Cazelles, 1970-1971 إلى صيغة مماثلة ترجع ايضاً الصيغة المتأخرة للدلالة على الآلهة : الفينيقي 'lm والتوراتي ālōhīm اللذين نوديا بصيغة الجمع لكن اسميهما استخدما مع الفعل بصيغة المفرد .

84 ـ المقصود هنا بـ «نهاية الكون» حيث يتصل المحيط الأرضي بالمحيط السماوي . أما محاولات حصر مكان وجود ايلو ودمجه بمنبع نهر ادونيس (نهر ابراهيم حالياً ، انظر ، Pope, 1955, p.,61-81 ، أولد نبورغ ، 1969 ، ص 106 ـ 109) أو اسكانه في جبال ارمينيا (Lipinski, 1971, p.,13-69) فغير مقنعة . لأنه لم يكن لدى الأوغاريتيين أي تصور معين عن منبع المحيط في الأرض فما بالك بمحيط السماء . اما فيما يخص النهر فكان يمكن دمجه بمختلف المجاري المائية و(أو) أن يبقى عنصراً من عناصر الميثولوجيا الجغرافية . عموماً انحصر مقام ايلو في المدى الميثولوجي .

85 ـ ويُلفت الانتباه في هذا السياق إلى الصيغتين اللتين وردتا في التورات (تكوين ، 49 : المزمور 132) . عادة ما تترجم الصيغتان : «عزيز اسرائيل» ، «عزيز يعقوب» بينما تجب ترجمتهما : «ثور اسرائيل» «ثور يعقوب» (كروس ، 1973 ، ص 15) .

86 ـ لقد اختلف الباحثون حول ترجمة النعت 'abšnm . فاقترح ش . فيرولو (Eissfeldt, 1951, p.,31) ترجمتها إلى : «أبو السنين» . واعاد ايسفلدت (1951 ، ص 31) إنشاء التعبير الأوغاريتي šnm من الجذر šny «يبدل» ، «يختفي» ومن هنا جاءت ترجمته : «أبو الموتى» . اما ايستليتنر (1955 ، ص 4 ـ 7) فقد رأى في tkmn وšnm بيت الآلهة وعلى وجه الخصوص بيت ايلو . لكن م . خ . باوب وج غراي رأيا انه يمكن ترجمة هذا التعبير على أساس المقارنة مع الكلمة

إلى جانب الأقوى . زد على ذلك أننا نقرأ في النصوص أن عناتو هددت ايلو أن تنتقم منه انتقاماً جسدياً وكان يتراجع أمام تهديداتها دائماً . أما وصف الوليمة التي أقامها ايلو فهي مليئة بالصفات التي تحط من قدر عظمته وخاصة المشهد الذي يصف حالة الثمالة التي تردى إليها[88] .

أما الإله داغانو فقد لعب دوراً هاماً في مجمع آلهة أوغاريت حسب ترتيبه في اللائحة . حتى الآن ليس واضحاً لنا معنى كلمة dgn . فالكلمة العبرية dāgān تعني «حبة» ومن هنا جاء تفسير فيلون الجبيلي للكلمة اليونانية daeon بمعنى «حصّاد» . لكن الكلمة العبرية dōg تعني «سمك» وبناء على ذلك يفسرون كلمة dāgān بمعنى «piscis tristltiae» . ونحن نرى أنه تمكن الموافقة مع الرأي القائل بأن dāgān تعني «حبة» وهي مشتقة من اسم الاله معطي الطعام (Pope,1965, p.,277) . وكان يمكن في البداية أن نرى في كلمة dāgān واحداً من معاني الأكل عموماً الأمر الذي تحدد على الساحل في «السمك»[89] ومن هنا عُدَّ داغانو معطي الطعام . في المجمع الأوغاريتي داغانو هو أب بعلو الجبار وبالتالي ينبغي عليه أن يلعب الدور الرئيس في أساطير ولادة بعلو . غير أن داغانو لم يلعب دوراً نشطاً في النصوص التي وصلتنا . ونعرف من النص ,Ug., V,III 7=KTU, 1.100 أن مركز عبادته يقع في مدينة توتولو ؛ لكن سرجون القديم يخبرنا أن مكان عبادة داغانو هو مدينة توتولو نفسها (ANET,p.,267-268) . إذاً أمامنا صدى تقليد مقدس غابر[90] . وكانت تيركا هي المركز الديني الآخر لعبادة داغانو (اولد نبورغ ، ص 51 ـ 52)[91] .

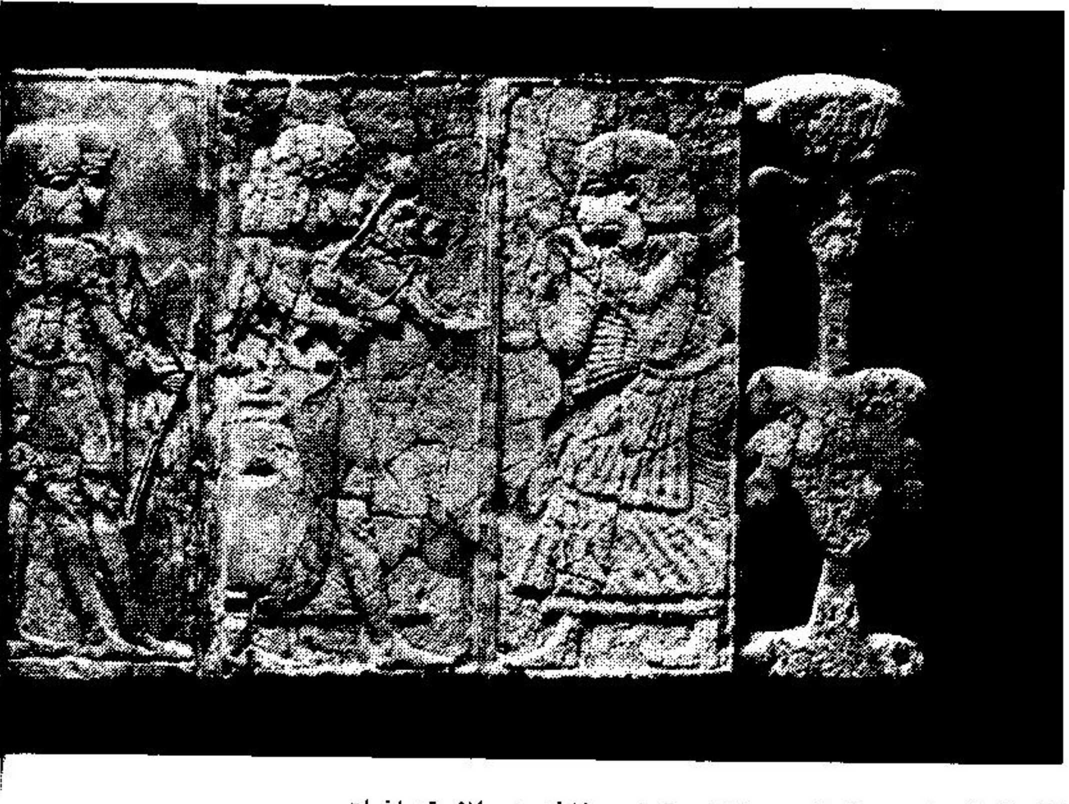
يلعب بعلو الجبار (ʼal'iyn bʻl) سيّد جبل سابانو دوراً مركزياً في النصوص الأوغاريتية المقدسة التي وصلتنا . وتترجم كلمة bʻl نفسها كما أشرنا بمعنى «سيد» ، «صاحب» ، إذاً أمامنا تسمية مبدئية للإله الذي أصبح اسمه فيما بعد محرماً على غيره . اسمه الآخر هو حدّو (hd أو hdd) وقد سمحت لنا مقارنة هذه الكلمة بالكلمة العربية haddatun «رعد» أن نقدّم ترجمة مقنعة لها : «راعد ، صاحب الرعد» (Pope, 1965a, p.,254; Oldenburg, 1969, p.,59-65; van Zijl, 1972, p., 346-351) . إذاً حدّو ليس اسماً بل صفة مبدئية أطلقت على الإله حسب الوظيفة التي يؤديها[92] . وفي الأساطير الأوغاريتية[93] بعلو هو اله الرعد الذي يموت ثم يبعث من جديد[94] وهو مرسل الغيث ومعطي المحصول . فالرعد والبرق اللذان يظهران بحضور بعلو هما العلامة المميزة لبداية العام الربيعي الجديد في سورية (Gray, 1957,p.,38-39) . وثمة افتراض مفاده أن نافذة فتحت في سطح معبد بعلو ليسقط عبرها المطر على تمثال بعلو ؛ ومن المحتمل أنهم صبوا الخمر عبر هذه النافذة ليدفعوا بعلو كي يفتح أعماقه ويرسل المطر[95] . يستدعي موت بعلو توقف الحياة على الأرض وبقيامته تبعث فيها من جديد . وغالباً ما تسمي النصوص بعلو «راكب السحابة» وهذا يقربه من يهوه . ويوجد رسم في الفن التشكيلي الأوغاريتي يصوّر فيه بعلو وهو يقهر الأرض بالبرق ـ الرمح (اللوحة رقم 3ص 78) . وفي C23=KTU,1.3 يصوَّر بعلو مستوياً على وحش خرافي مجنح يزأر زئيراً مهولاً[96] . وغالباً ما يسمى بعلو بالثور كونه يحمل نطفة الإخصاب البشرية

العربية saniya «يعلو» إلى : «أب أولئك الذين في الأعالي» اي أبو الآلهة . واخيراً إنطلاقاً من Ug., V,III, 1=KTU, 1.114 اقترح بعضهم ترجمة الصيغة ʼab.šnm : «أب الاله شوناموه» (جوردون ، 1976 ، ص 261 ـ 262) . ونحن نرى ان الأقرب إلى الواقع ترجمة كلمة šnm في هذا السياق «سنوات» خاصة وأن اللغات الكنعانية الآمورية استخدمت صيغة جمع šnm . وهذا ما يتناسب تماماً مع الاعتقاد السائد عن ايلو كعجوز حكيم رحيم .

87 ـ ثمة اعتقاد يقول ان نعوت ايلو اكثر قدماً من الأساطير وانها كانت في حالات عدة تحمل معنى هزلياً . والواقع ان بعض النصوص عرفت الهزء من ايلو والحط من قدره ، لكن فيما يخص التتابع الزمني بين النعوت والأساطير فمن الصعب ان نجزم به . غير ان المهم هو أن النعوت كانت تعكس الاعتقاد السائد عن ايلو ، هذا الاعتقاد الذي لم تنقله اية وسائل أخرى والأساطير التي لم تصلنا .

88 ـ يرى اولدنبورغ (1969 ، ص 28) أن ايلو كما تصوره المصادر الاوغاريتية ليس ملك الآلهة لأنه لا يملك الرجولة والقوة فالآلهة من خارج عائلته لا تخافه . لكن حكمته وقدرته على اتخاذ القرارات وإسداء النصح لا تخضع للشك كما لا ريب في دوره كسمعة طيبة ومرجع اعلى في مسائل الحياة الاجتماعية وهيمنته في عبادة الملك .

إن التناقض واضح تماماً في هذا التقويم . فالحقيقة أن ايلو كان صاحب السلطة العليا التي كانت قراراتها ملزمة للجميع اما الوقوف ضده وتهديده فكانا اسلوبين لإلزامه باتخاذ القرار المناسب ولم يكن ذلك رفضاً لسلطته . والاعتقاد بافتقاره للرجولة والقوة يستند الى الدور الخاص الذي يلعبه في ملاحم بعلو .



[اللوحة 4] مقطع يمثل السرير الملكي العاجي المخصص للاستعراضات

ويكتسب شكله . قارن على وجه الخصوص في ملحمة حب بعلو وعناتو حيث تمثل بعلو نفسه كثور وعشيقته عجلة وابنهما عجلاً . وهو في ملحمة أكخيت وفي رواية بناء بيت بعلو موسيقى ومغني . عموماً يجسد بعلو الخير والقوة التي تثبت الأساس الخيّر . ويخوض بعلو معركة كونية ضد موتو ويمّو ؛ وهو بقرار من ايلو ملك الآلهة وسيد الأرض . وهو في هذه الصفة ضمانة تحقيق النظام الذي ينتصر على الفوضى في العالم (Gray,1957, p.,1-19) . من وقت لآخر يعبر ايلو عن عدم رضاه عن هذه الحال ويستغل غياب بعلو ليحاول تنصيب سيد آخر أقل تصلباً وجموحاً من بعلو لكنه يفشل في سلب بعلو سلطته على الآلهة[97] . ويشغل بعلو مكانة استثنائية في حياة البشر . فهو يدافع عنهم أمام ايلو ويحميهم في الأحوال الصعبة ويساعدهم لتجاوزها (في ملحمة أكخيت) وعلى الأغلب أنه كان الإله الحامي لمجتمع أوغاريت . وهو يشارك ايلو في عدد من السمات[98] .

لكن شخصية بعلو الجبار لا تخلو من التناقضات الداخلية كما قدمتها إلينا الروايات الشعرية الأوغاريتية وكنا قد أشرنا إليها سابقاً . فمن أحد جوانبه يعد بعلو : فارساً ومقاتلاً جباراً ينتقم من أعدائه بغير رحمة ؛ لكنه من جانب آخر جبان يرتعد أمام تهديدات موتو ويعلن نفسه عبداً له . وقد أظهر وصف معركة بعلو وموتو أنهما خصمان عنيدان تساوت قوتهما ولذلك لم ينتصر أحدهما على الآخر فيها . بل وأكثر من ذلك : بعلو الجبار يحتاج مساعدة عناتو أو حمايتها .

من الطبيعي أن بنات بعلو- بيدراي[99] ابنة النور وتالاي ابنة سيد المطر

89 ـ يورد لاغراج (1903 ، ص 130 ـ 131) الموادّ التي تبين تبجيل داغون : نصف انسان ونصف سمكة .

90 ـ يرى بعض الباحثين أن عبادة داغانو انطلقت من الفرات الأوسط (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 46 ـ 47) . تمكن الموافقة على هذا إذا أخذنا بالحسبان أن انتشار القبائل الأمورية في النصف الثاني من الالف الثالثة قبل الميلاد انطلق من المناطق السورية الشرقية القريبة من الفرات الأوسط . نشير هنا إلى أنه لا توجد أبداً أسس للاعتقاد بأن عبادة داغانو كانت عبادة جديدة بالنسبة لمجتمع أوغاريت .

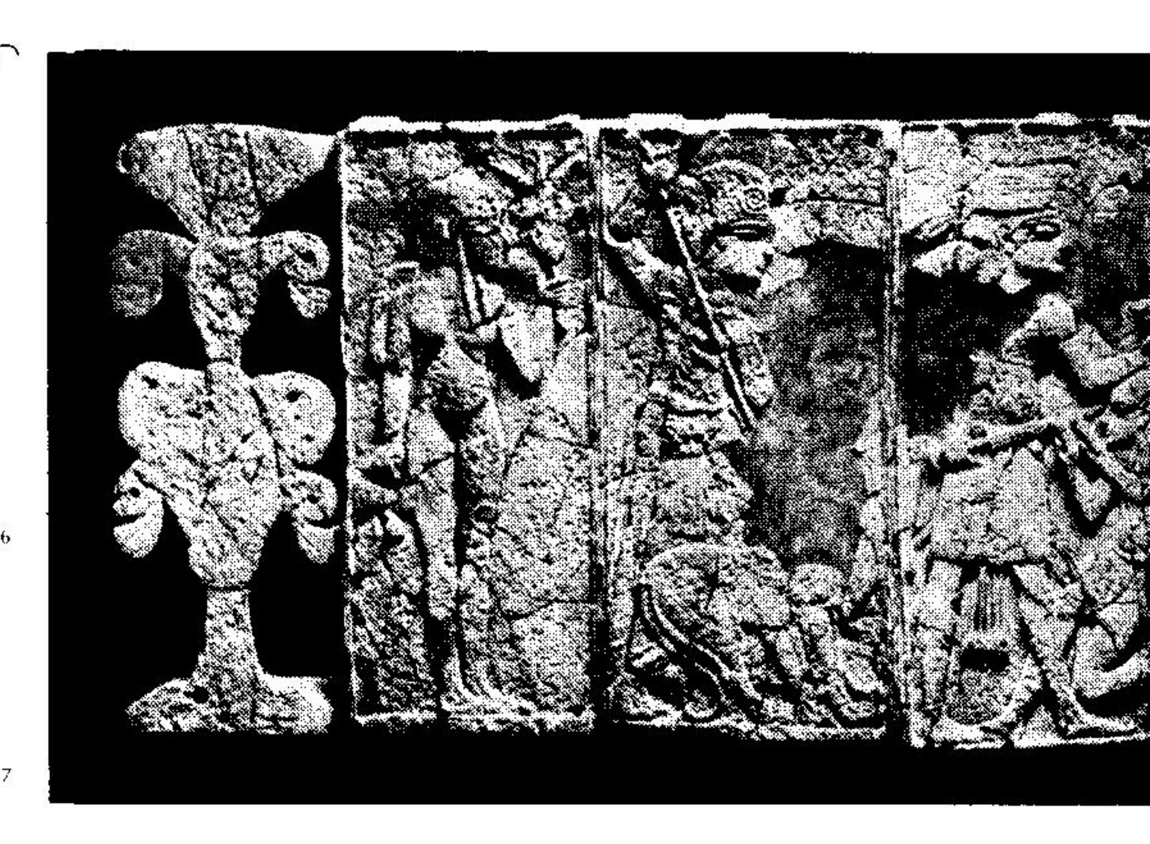
91 ـ اقترح بعض الباحثين دمج داغانو وبعلو (كابلـيرود ، 1952 ، ص87) وايلـو (كاسوتو ، 1951 ، ص 46) وكوماربي (Ug.,V, p.,524; Astour,1968, p.,172-177) . لكن النصوص تسمي بعلو ابن داغانو ؛ وتذكر ايلو وداغانو وبعلو في آن معاً وتدمج كوماربي مع ايلو .

92 ـ يبدو انه لا نصيب من الصحة للافتراض القائل بأن hd يعد اسماً أصيلاً لإله ، (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 59) . ولا يبدو مقنعاً أيضاً القول بأن حدو وبعلو هما الهان مختلفان أصلاً (كابليرود ، 1952 ، ص 50 ـ 52) ثم اتحدا فيما بعد قبل ظهور الروايات الشعرية .

93 ـ لم تقتصر عبادة حدو في سورية على أوغاريت وحدها . فوثائق ماري التي يرجع تاريخها إلى النصف الأول من الالف الثانية قبل الميلاد تبين انه كان سيّد حلب ، أي الاله الاعلى في مملكة يمحد (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 65 ـ 69) .

94 ـ لا توجد أية أسس تجيز لنا أن نجزم بأن بعلو لم يكن إلهاً يموت ثم يحيا .

95 ـ يُلفت الانتباه في هذا السياق إلى عمليات سكب مماثلة على المذبح في معبد القدس كانت



وارسي (أي «الزمنية»)[100] ابنة يعبدّرا 'arṣy bt yʿbdr إله الصيد ـ قد ألّفن منه مجموعة من الآلهة التي تعطي الخصب . ومن المرجح أنهن كنّ في الوقت نفسه زوجات بعلو . وحتى الآن ليست لدينا ترجمة مرضية لأسمي بيدراي ويعبدّارا . لكننا نعتقد أنهما مرتبطتان بوظائف بعلو في مجمع آلهة أوغاريت .[102]

أما ذكر الأسماء الستة الأخرى لآلهة باسم بعلو (حدّو في الأكادية) في اللائحة فلا نجد له تفسيراً مرضياً في المستوى الحالي لمعارفنا عن الديانة الأوغاريتية .[103] غير أن هذا لا يمنعنا أن نعتقد أننا أمام آلهة محلية مختلفة أدخلت المجمع العام للآلهة تحت اسم مقدس واحد .[104]

تعد عناتو الشريكة الرئيسة لبعلو ومساعدته في أعماله وهي في الوقت نفسه أخته وعشيقته .[105] وصفتاها الدائمتان : «العذراء ، البتول» (btlt) و«عروس الشعب» (ybmt l'imm) . الأول منهما يتناقض تماماً مع ما هو معروف عنها في الأساطير الأوغاريتية وخاصة عن حبها لبعلو وولادة ابنها وكونها المطعمة ، ثم نراها تعرض نفسها على أكخيت أيضاً . ولا نستطيع أن نخرج من هذا التناقض إلّا إذا افترضنا أن العذرية هي الصفة الاجتماعية الخاصة التي تتصف بها عناتو كآلهة . وهي لا تفقد صفتها هذه حتى بعد ممارستها الحب وإنجابها طفلاً .[106] أما صفتها : عروس الشعب فهي غير مفهومة قط للباحثين المعاصرين لأنهم لا يعرفون «قصة حياتها الأسطورية» جيّداً .[107] لكن المواد الأثنوغرافية الموازية سمحت بعرض الفرضية التالية : في هذه الصفة الدائمة انعكست اسطورة علاقة الحب القائمة بين عناتو ورجل من القبيلة أو مجموعة القبائل

فيما مضى عنصرا من عناصر الطقوس الاحتفالية بعيد سقط . ولقد استمر الاعتقاد في اسيا الأمامية المطلة على المتوسط بأن بعلو هو معطي المطر حتى المراحل المبكرة من القرون الوسطى . ففي اللغة العربية تسمى الأراضي التي يرويها المطر بالأراضي البعل حتى الآن . وهذا يعكس الاعتقاد الذي كان سائدا لدى العرب قبل الإسلام بأن بعل هو اله المطر .

96 ـ وفي الديانة اليهودية يجلس يهوه ايضاً على الكروبيم (صموئيل الأول ، 4) وهكذا صوّر بعل حامون أيضاً في حضرموت . إذاً أمامنا اعتقاد عام مشترك للشعوب الكنعانية . الأمورية كلها .

97 ـ عرفت الأبحاث التاريخية فكرة عن النزاع بين بعلو وايلو ، هذا النزاع الذي يشكل اساس مواضيع الروايات الشعرية الاوغاريتية (كابيلرود 1952 ، بوبيه ، 1955 ، اولدنبورغ ، 1969) . ويرى ج . اوبرمان ان الملاحم الأوغاريتية تعكس ازمة حادة ألت السلطة في أعقاب انتهائها من ايلو إلى بعلو . ويعتقد و . كاسوتو (1951 ، ص 51) إن ملاحم بعلو كان يجب ان تبدأ بقصة سقوط ايلو واقتسام العالم بين بعلو الذي اخذ السماء ويمّو الذي أخذ البحر وموتو الذي أخذ العالم الآخر . ويرى م . باوب ان الحديث لا يجري عن سقوط ايلو على يد بعلو فقط بل وعن خصي ايلو الأمر الذي يفسّر ضعفه (لكن الملاحم تتحدث عن مداعبات ايلو التي تثير عشيراتو !) في سعيه لاستعادة سلطته المفقودة يؤلب ايلو الآلهة الأخرى ضد بعلو .

تجدر الإشارة إلى أن هذه التركيبات كلها يصعب ضبطها مع المصادر أو انها

التي انتشرت فيها حكايات عناتو كما وصلت إلينا (شيفمان 1975 ، ص 135 ـ 136) .

لقد أشرنا إلى أن عناتو في الروايات الشعرية الأوغاريتية هي أخت بعلو وعشيقته وأم ابنه وهي المطعمة الإلهية . وينحصر وجودها مع عشترتا في موقع انبابا . ففي النص Ug., V,III, 2=KTU, 1.108 نقرأ الوصف التالي لعناتو :

«وتشرب عناتو الجبارة ،
صاحبة المملكة ،
صاحبة السلطة ،
صاحبة السموات العالية ،
صاحبة ما ترى عيناها
وعناتو التي تطير كالطير
« » آكلة العجل . . . . » .

وفي ملحمة أكخيت تلعب عناتو دور الهة الصيد ، سيّدة عالم الأحياء وتحاول في صفتها هذه أن تحصل على قوس أكخيت السحري . وأخيراً هي محاربة قاسية لا ترحم : اقامت مجزرة لسكان المدن والسواحل وأهل الشرق وانتقمت من موتو انتقاماً رهيباً ولم ترحم باقي أعداء بعلو . وأرغمت تهديداتها ايلو أن ينفذ لها طلباتها .[108] وعناتو عصبية جداً لا تستطيع إخفاء أحاسيها فوصفت ردود فعلها على الشكل التالي :

«لقد فرحت عناتو البتول ،
دقت بقدميها ،
فاهتزت الأرض» .

تُصوَّر عناتو على شكل عجلة (كعشيقة لبعلو) وعلى هيئة نسر طائرة بين النسور (كمقاتلة تقهر أعداءها) وهي في هيئتها البشرية مثال للمرأة الجميلة (كما في ملحمة قراتو)[109]

ويمثل المقطع الذي من النشيد C13=KTU, 1.13 أهمية خاصة بالنسبة لنا لأنه يبيّن أن الجد الاسطوري لقبائل أمورو ('amr) يعد الابن البكر لعناتو :

«ارسلي الندى إلى امورو ، إلى بنيك ،
لأن البكر الجبار لامورو هو ابنك» .

وبهذا تكون الميثولوجيا الأوغاريتية قد دخلت التقليد الاموري المشترك . والسؤال الآخر المطروح هو : أليس امورو حسب تصوّر الأوغاريتيين ثمرة زواج بعلو من عناتو؟ (نحن مرغمون أن نترك السؤال بغير جواب حاسم مع أن المسألة ليست بعيدة عن منطق الأشياء) .

يعد موتو أحد الخصوم الرئيسين لبعلو ، ومكان تواجده في مدينة حمراي التي تقع في الوادي السحيق ، أي في العالم السفلي ويحكمها موتو نفسه (C5=KTU, 1.5) . ويصور موتو على الشكل المخيف التالي :

«شفة إلى الأرض ،
وشفة إلى السموات ،
أما اللسان فإلى النجوم » .

وشهية موتو لا تشبع ، إنه في جوع دائم أبدي ويستطيع أن يبتلع كل واحد تسوّل له نفسه أن يقترب منه . فعندما أرسل بعلو رسله إلى موتو حذرهم :

«احذروا يارسل الآلهة ،
لا تقتربوا من ابن ايلو ، موتو ،
كي لا يبتلعكم ،
كما يبتلع الضأن ،
كما يبتلع الجدي » .

أما في ملحمة قراتو فقد وصف موتو بأنه دموي ، وما الشفاء من الأمراض سوى انتصار على موتو بقوس شعاتيكانو السحري . وفي عصبة الآلهة وموتو منها

تناقضها مناقضة واضحة ونحن نرى ان وجهة النظر الأقرب إلى واقع الحال هي تلك التي مؤداها ان حكم بعلو وايلو لا يناقض احدهما الآخر بل يكمله وان الاعتقاد بالتناقضات القائمة بين الإلهين امر مبالغ فيه .

98 ـ يسمى بعلو في النصوص ـ عادة ـ ابنا لداغانو وابنا لايلو . وقد أخذوا رواية فيلون الجبيلي لتشرح هذه الظاهرة (بوبيه ، 1965س ، ص 255) . تقول الرواية ان خليلة أوران الذي هزمه عليم ، وكانت حبلى من الاول ، قد الت إلى داغانو وولدت ديمارونت . لكن دمج هذا الأخير مع بعلو لم تؤكده الوثائق بعد . ونحن نرى أنه يجب فهم الظاهرة التي نحن بصددها كما يلي : ايلو يلعب دور السلف الاول ورئيس جماعة الآلهة ، أما الآلهة فهي بالنسبة إليه ، بما فيها بعلو ، ابناء وبنات .

99 ـ من المرجح ان يكون اسم بيدراي يتناسب مع اسم الاله pdr الذي يتردد في النصوص الاوغاريتية المقدسة التي اصيبت بتلف كبير C38= KTU, 1.50, C37= KTU, 1.49 ، حيث تقدم له القرابين . في شمال سورية خاصة انتشرت عبادة هذا الاله كواحد من كبار الآلهة . لكن دوره غير واضح في مجمع الهة أوغاريت . ففي اللوح ـ الحجاب الفينيقي الذي يعود تاريخه إلى القرن الثامن قبل الميلاد والذي وصلنا من ارسلان ـ تاش (KAI, 27) يظهر الاله 'pdrss ابا للإله smm الذي كتب الحجاب ضده . لا ريب أن 'pdrss هنا هو أحد نعوت الاله pdr ، غير ان النص الفينيقي لا يعطي اية اسس لاستخلاص نتائج معينة . ولا تعطي محاولات تحديد وظيفة بيدراي على اساس تفسير معنى اسمها اية نتائج مرضية . إذا صحّت

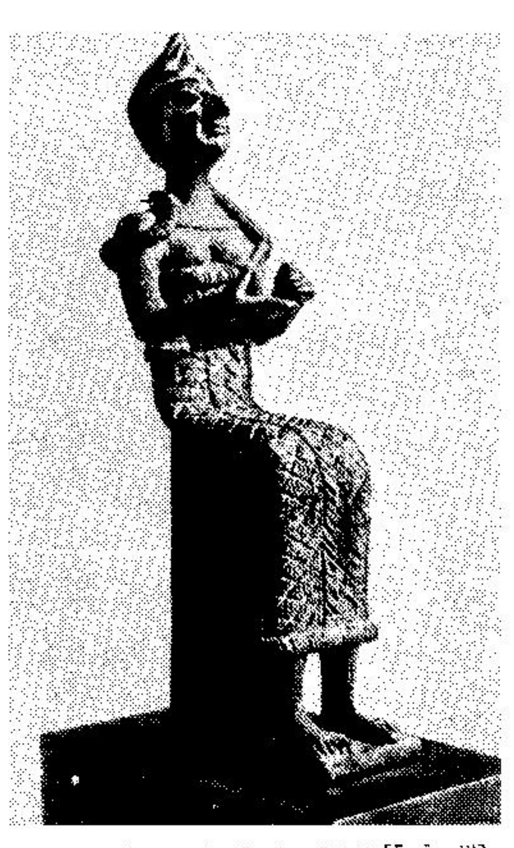
يتجسد العقم . نقرأ في C23=KTU,1.23 :
«موتو وشارو يجلس ،
وفي يده عصاة العقم ،
في يده عصاة الترمّل» .

وهذا ما يقابله في الطبيعة الجفاف والقحط . لكن هلاك موتو يعيد الحياة للطبيعة وعلامات هذا البعث :
«السماء تسكب الزيت مطراً ،
والأنهار تسيل عسلاً» .

ولقد أشرنا إلى أن نثر نتف جسد موتو هو الحافز المباشر لبعث الخلق من جديد . لكن هذا يجيز لنا أن نفكر بأن موتو يحمل في داخله بذرة الحياة أيضاً .

أما الخصم الآخر لبعلو فهو عشتارو.[110] واستناداً إلى أن ايلو وعشترتو نصّباه ملكاً بدلاً من بعلو الميت نستطيع أن نقول أن وظائف هذين الإلهين يجب أن تتطابق . ولكن عشتارو يصوّر على هيئة قزم مضحك : عرش بعلو واسع عليه جداً ، ومع أنه اغتصب السلطة إلا أنه لم يستطع بعث الحياة وإعادة التوازن إلى الطبيعة . ونقرأ في C6=KTU, 1.6 :
«وعندئذ اعتلى عشتارو المخيف
قمة سابانو ،
وجلس في كرسي بعلو الجبار .
لم تصل قدماه إلى المسند ،
ولم يصل رأسه إلى قمة العرش» .

وفي C2.004KTU,1.2 يسعى عشتارو لاستلام السلطة . لكن ايلو يفضل يمّو عليه؛ فليس لعشتارو بيت ولذلك فهو يأوي في بيت يمّو . وبسبب تهدم النص لا نستطيع تتبع مصير عشتارو في الملحمة التي تروي صراع بعلو ويمّو . إضافة إلى ما قيل يذكر عشتارو أيضاً في C24=KTU, 1.24 : هو أب الالهة يابارداماي التي يجوز ليريحو أن يتزوجها . عموماً يلعب عشتارو في مجمع آلهة أوغاريت دوراً ثانياً غير مستقل ولم يوضع كخصم لبعلو إلا لأنه يحمل بذرة الشر . ويفترض بعضهم أن عشتارو لم يصوّر هكذا إلا بسبب دوره كاله للصحراء : لقد وجد نفسه عاجزاً عن منح المطر للناس وبالتالي عجز تماماً أن يقوم بمهام بعلو ؛ إنه سيّد الريح التي تهب من الصحراء . ولكن يجب القول أن المواد الأوغاريتية لا تحوي معلومات تؤكد صحة مثل هذا البناء .[111]



[اللوحة 5] الالهة جالسة على العرش

الخصم الثالث لبعلو في الروايات الشعرية الأوغاريتية هو يمّو . ويسمح لنا معنى هذا الاسم (ym «البحر») أن نرى فيه اله الكوارث البحرية ؛ وتعطينا الصفة الأخرى التي تطلق عليه وهي «قاضي

مشابهة pdr مع اليهودية pädär «دهن» يمكن عندها أن نرى في الاله pdr والالهة بيدراي معطيي الغذاء اللحمي الدهني . لكن جـوردون (1977 ، ص 213) يرى ان بيدراي ترمز إلى النور . غير انه لا توجد ثمة معطيات لمثل هذا التاكيد . «حامل النور» (ar) هو نعت من نعوت ابيها بعلو .

100 ـ ثمة افتراض مؤداه ان الآلهة الأوغاريتية ارساي تقابل الهة الميثولوجيا العربية قبل الإسلام روضة (ا . غ . لونديز .

101 ـ يعتقد بعضهم (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 77) ان ʾarrb وyʿbdr هما اسما زوجتيّ بعلو اللتين ولدتا بناته . لكن ما يناقض هذا الافتراض ان الاسماء الثلاثة هي اسماء مذكرة .

102 ـ اما بصدد ثالوث آلهة الخصب ومحاولات تاويل اسمائها انظر ايضاً : استور ، 1969 .

103 ـ ثمة راي (TOU, p.,80) يقول ان الأوغاريتيين اقروا بتعددية آلهة الرعد التي يمكن عدها إخوة لبعلو .

104 ـ تشير في هذا السياق إلى استخدام كلمة baʿal في فلسطين كاسم للآلهة «الوثنية» التي تحمي بعض النقاط المعنية ، الأنهار ، الاشجار ، وهلمجرا ، وللدلالة ايضاً على عبادات زفس الكاسيّ وزفس الدولخيني وغيرهما . إنها ترجع إلى تبجيل «بعلو» في المحلات ، أما الأول منها فيعود أصله إلى عبادة بعلو الجبار .

105 ـ ليس واضحاً اشتقاق اسم ʿnt . فقد فسّروه : «نبوءة» ، لكن يمكن لهذه الكلمة ان تكون مرتبطة بكلمة ʿn «عين ، نبع» . ويرى ليوكيفور (1973 ، ص 266) أن الكلمة الأوغاريتية ʿnt تعني «اتان» .

106 ـ لا شك ان الفكرة التي تزعم أن النعت btlt ينفي الاعتقاد القائم عن عناتو كالهة تلد هي

النهر» أساساً لأن نفترض أن يمّو عُدَّ سيد النهر أيضاً ،[112] وقد عُدت الأنهار والبحار مجمعاً واحد . ولا ريب أن النهر المقصود هنا هو نهر عالمي يسكن ايلو عند منبعه . أما مكان إقامة يمّو فهو مدينة كوسّو . وشخصية يمّو توازي شخصية بعلو في سمات كثيرة : يمّو هو ملك الآلهة والبشر (أو يطالب بالسلطة على أقل تقدير) ويسمح ايلو بأن يبني له بيت ويوصف هذا البناء بالتعابير نفسها التي وصف بها بناء بيت بعلو : زد على ذلك أن KTU, C23= 1.23 يفيدنا أن الالهين شاهارو وشاليمو ليسا ولديّ ايلو فقط بل وولدي يمّو أيضاً . وهكذا فإن الصراع بين يمّو وبعلو هو صراع بين قوتين متوازيتين تمثلان الريّ من السماء (اله الرعد) والري من الأرض (الاله سيد المياه الأرضية)[113] والنظام والفوضى في الكون . وفي ملحمة صراع بعلو ويمّو يوصف هذا الأخير بأنه متكبر إلى درجة الوقاحة ووقاحته هذه وإقدامه هما اللذان يرعبان الآلهة الأخرى بمن فيها ايلو . ولكن يمّو يعبر أيضاً عن جبنه وخوفه (دخل تحت الكرسي) عندما اعترضته مقاومة عنيفة وهدده خطر الموت . ففي KTU, 1.2 =C2 توجد سمة تسمح لنا أن نقارب شخصيتي يمّو وموتو :

«لقد قتل بعلو يمّو وقطّعه ،
وقضى على قاضي النهر»

وثمة رواية أخرى في المثيولوجيا الأوغاريتية تفيد أن يمّو قتل بيد عناتو . ويتضح من النص KTU, 1.1 =C1 ـ مع إنه متهدم جداً ـ ان يمّو سميّ أيضاً ياڤو (yw) الذي يقارنه بعضهم باسم الاله البيروتي يڤو والتوراتي يهوه .[114]

ومن الشخصيات الأنثوية الأخرى التي تلفت الانتباه في المثيولوجيا الأوغاريتية تجدر الاشارة الى عشيراتو[115] (وهي ايلاتو[116]) حيث تسميها الأساطير عشيراتو سيدة البحار . فهي زوجة ايلو ووالدة الآلهة وأمها . وهي تشارك ايلو والعذراء طقوس الزواج المقدس التي ولد نتيجتها الإلهان شاهارو وشاليمو . وتساهم عشيراتو في اتخاذ القرارات الهامة فهي التي شاركت ايلو في اتخاذ قرار تعيين البديل لبعلو بعد هلاكه . وهي التي تحصل على موافقة ايلو لبناء بيت لبعلو . وبالرغم من هذا كله تقدم عشيراتو على أنها عدوة لبعلو وعناتو : انهما يقتلان أهلها ؛ وسوف تكون هي سعيدة لهلاك بعلو ولم تسع من أجله إلا بعد التماسات عديدة وبعد أن تلقت منهما هدايا : ذهباً وفضة . وعشيراتو كونها الهة بحرية تحمي صيادي السمك وهذا ما يفسر لقبها «عشيراتو السمكة البحرية» (اولد نبورغ ، 1969 ص 29) .[117]

أما عشترتا فيجب أن تكون حسب اسمها الموازي الأنثوي لعشتارو لكن النصوص تضعها في دائرة بعلو . ففي ملحمة قراتو وفي أحد نصوص ملحمة بعلو تسمى «مجد بعلو (šm bʿl)»[118] . هل هذا يعني أن ثمة معركة وقعت بين بعلو وعشتارو بسبب عشترتا كان النصر فيها حليف الأول ؟

حتى الآن لا يتسنى لنا أن نجيب على هذا السؤال . فعشترتا تبرز ، عادة ، أما مع عناتو أو موازية لها ؛ فهما تعيشان في مكان مشترك هو انبابا . وفي ملحمة قراتو تمثل كل من عشترتا وعناتو مثال المرأة الجميلة وتعاقب الآثم هي وحارانو معاً .

فكرة تتناقض بوضوح مع المصادر . ويبدو أن ڤان زيلمس يقترب من الحقيقة عندما يفترض ان كلمة btlt تعني هنا مرحلة الشباب ولا تعني ابداً بتولية الإلهة .

107 ـ يقترح اولبرايت (1938 ، ص 19) ترجمة Ybmt L'imm : «الأم الأولى للشعوب» اما ڤان زيلمس (1954 ، ص 70) فيرى أن ybmt تعني «عشيقة» . وربط بعضهم كلمة L'imm بالكلمة الاكادية limmu وربطوها ايضاً باسم الاله الآموري ليم .

108 ـ لقد دمجت الميثولوجيا الفينيقية المتأخرة بين عنات الهة الحرب والآلهة الاغريقية اثينا .

109 ـ وثمة افتراض مؤداه ان مؤنث هذه الإلهة كان له مذكره أيضاً : عن . (انظر اسم بن ـ عن في النقش KAI, 22 الذي اكتشف في سهل البقاع) . لكن قد يكون هذا الاله حامي الينابيع وما تطابق لفظ الاسمين سوى مصادفة .

110 ـ يستحق افتراض ريكامانس غ (1951 ، ص 41 و62) الاهتمام وان لم يكن له ما يؤكده حتى الآن . إذ يفترض الباحث ان اسم عشتارو (ʿṯtr) يتحدر من الجذر ʿtr «يروي» . اما الافتراض القائل بأن عشتارو كانت آلهة من آلهة النجوم تقابل كوكب فينوس فليس له ما يؤكده في وثائق اوغاريت .

111 ـ يختلف الدور الذي لعبه عشتار في مجمع آلهة اوغاريت اختلافاً جوهرياً عن الدور الذي لعبه عشتار في ديانة جنوب شبه جزيرة العرب حيث لعب هذا الأخير ، هنا دوراً رائداً كاله الحرب الجبار واله المطر والري وهو الذي يملأ الأنهار بالمياه (هوفنر ، ص 268 ـ 271) . ان تصدُّر عشتار لآلهة جنوب شبه جزيرة العرب تمكن مقارنته بتصدر بعلو الجبار الآلهة اوغاريت . ويمثل ذكر عشتار (ʿštr) في النصوص المصرية

وفي المقطع PRU,V,1=KTU, 1.92 نرى أن عشترتا صيادة . غير أنها لم تكن الهة الحب والخصب في النصوص الأوغاريتية كما هي حالها في آسية الأمامية المطلة على المتوسط عموماً .[119]

من باقي آلهة المجمع الأوغاريتي لعب الاله كوثروخسيس (ktr whss) دوراً جوهرياً فهو الاله الحرفي .[120] مقره في خيكوبتا (ممفيس) وكابتار (قبرص) (Al bright, 1938, p.,18-20) .[121] السمة الخاصة التي يتصف بها هذا الإله هي مهارته وفنه البارزان في أي عمل يقوم به . فهو الذي يصنع مختلف أنواع الهدايا والمجوهرات ، وهو الذي يبني بيت بعلو ويسكب في أثناء عملية البناء الطوبات الذهبية والفضية على النار ثم يخيط المعدن والأوراق ؛ ويصنع القوس لأكخيت . عموماً يمكن القول أن نشاطه الأساسي يتركز في صنع الأسلحة ولذلك يلقّب بـ kl «صاحب السلاح» .

وكوثر (ktrt اسم مؤنث) هو أيضاً اسم الاهات اللواتي يساعدن في الحمل والولادة وهن بنات الاله خالالو . ويدل لقبها الدائم «السنونوات» (snnt) على الطيور المقدسة المرتبطة بهذه العبادة والتي عدت تجسيداً لهن .

ومن آلهة المجموعة السماوية : الهة الشمس شاباشو واله القمر يريخو .

تسمى شاباشو ، عادة ، شمعة ايلو . انها تجفف السموات بحرّها (C4=KTU, 1.4) . ويقع مقرّها في مدينة ازادو الواقعة في الشرق (Ug.,V,III, 8=KTU,1.107) . لقد وصلتنا أساطير شاباشو في حال سيئة جداً . لكننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نكتشف العلاقة القائمة بين هذه العبادة وعبادة الحية الأمر الذي يعطي بدوره امكانية للحديث عن سمات الصياد الموجودة في شخصية شاباشو . ويتقوى هذا الإنطباع بالمقطع Ug.,V,III, 8=KTU, 1.107 حيث شاباشو تجمع السم (وتقود باقي الألهة التي تفعل الشيء نفسه) كي تبدد السحابة فوق الأرض ؛ ولا يستبعد أن يكون الحديث قد جرى في المقطع نفسه (متهدم جداً) عن علاقة حب ما قائمة بين شاباشو والحية ، وعن بكائها لموت هذه الأخيرة .[122]

وفي الروايات عن الآلهة الأخرى تنشط شاباشو بحيوية كبيرة : تساعد عناتو في بكاء بعلو ودفنه وفي عمليات البحث عن الاله المنبعث ، وهي تلعن موتو الذي يقاتل بعلو (C6=KTU, 1.6) :

«اسمع أنت ياموتو ، ياابن ايلو !
كيف تجرؤ أن تقاتل بعلو الجبار ؟
عسى ألا يسمعك ايلو الثور ، ابوك !
فلينزع أساسات بيتك ،
فليهدم عرشك الملكي ،
وليكسر عصاك ، رمزك كقاض !» .

وهكذا تكتشف العلاقات القائمة بين عبادة الشمس وعبادات الخصب الزراعية (Oldenburg, 1969,p.,94-95) . لكن دعوات شاباشو في ملحمة صراع بعلو ويمو تبعد غضب ايلو عن عشتارو .[123]

وفيما يخص ميثولوجيا اله القمر يريخو فهي غير معروفة عموماً إذا تجاهلنا المقطع الذي يتحدث عن زواجه من نيكّال الهة القمر كما أسلفنا . ولقد أشرنا في حينه إلى أنه شارك في طقوس الزواج المقدس . أما أخبار الأساطير التي شارك فيها اله الهلاك راشابو- وقد يكون هو

التي يرجع تاريخها إلى عصر الأسرة الثامنة عشرة (القرون السادس عشر الرابع عشر قبل الميلاد) أهمية خاصة بالنسبة لنا . فهذا يؤكد دون ريب على أن الوسط الكنعاني الفلسطيني قد عرف عبادة عشتار في منتصف الالف الثانية قبل الميلاد (Burchardt, 2. p.,16, N.284) . ويدل نقش ملك مواب ميش KAI.181 : القرن التاسع قبل الميلاد) حيث نرى الاله عشتار كيموش ، على أن المجتمعات الكنعانية كانت تبجل عشتار حتى في النصف الأول من الالف الأولى قبل الميلاد . وعرفته في هذه الحقبة أيضاً القبائل العربية التي تتنقل في الصحراء . ويرى غراي أن النصوص المتأخرة (PG,79, III, 612; 79-VII, 681a-684c) (غراي ، 1957 ، ص 124) تدل أنهم قدموا قرابين بشرية إلى نجمة الصبح التي دمجوها بعشتار وذلك في المراحل المتأخرة من العصر الهلنستي . غير أن هذه المعلومات مجتزأة جداً ولا تسمح بالحكم على الدور الذي لعبه عشتار في متيولوجيا أسيا الامامية المطلة على المتوسط . ويستحق الاهتمام أيضاً أن الموازي الانثوي لهذا الإله ، الالهة عشترتا . إلهة الحب والخصب هي التي تقابل يونونا الاتروسية الرومانية زوجة كبير الآلهة .

112 ـ يربط ف . ا . ياكوبسن لقب «القاضي النهري» (وعنده «النهر ـ القاضي» بالمحكمة الالهية والعذاب بالماء . غير أن هذا اللقب لا يمت بصلة إلى المحكمة الإلهية : كنا قد أشرنا أعلاه إلى أن «قاضي» هو لقب الحاكم ولا يعني سوى أن يمّو هو حاكم النهر (S'hmidt, 1961, p.,28-31) .

113 ـ يبدو أن يمّو لا يجسد الخراب العالمي فقط (كروس ، 1973 ، ص 116) . وهذا ما يشير إليه تبجيل اله البحر في بيروت حيث يُعد ضمانة نظام العالم (والا لما كانت ثمة

نفسه اله الحرب ـ فهي نادرة جداً («صاحب السهام» : PRU, II,1 «راشابو الجنود» : PRU,V,4) . [124] والالهان شاهارو وشاليمو لا فعل لهما إلا في النص الذي يتحدث عن ولادة الهة الخير والعطاء[125] . ويلعب حارانو دور اله الثأر ويذكر ايضاً في المقطع الذي يتحدث عن عملية خصيه .

حسب اللائحة التي أوردناها كان مجمع الآلهة موضوعاً من مواضيع السجود . وغالباً ما يأتي ذكره في الروايات الشعرية الأوغاريتية (ملحمة قراتو ، مثلاً ، وصراع يمّو وبعلو) . وتشارك في هذا المجلس الآلهة كلها من أبناء ايلو وعشترتو وأحفادهما ؛ أما الشكل الذي يعمل فيه هذا المجلس فهو الوليمة . [126] . ولا يسعنا في هذه الأحوال ألاّ نرى انعكاساً للنظم الزمنية .

لقد أظهرت التنقيبات الأثرية التي جرت في أوغاريت ان معبدي بعلو وداغانو يقعان قرب بعضهما بعض . وكانا قد شيدا على تخوم الألفين الثالثة ـ الثانية قبل الميلاد وقد أعيد بناؤهما مراراً وتكراراً خلال الألف الثانية قبل الميلاد . ولكن مخطط البناء المعروف في الثقافة الكنعانية الأمورية في آسية الأمامية المطلة على المتوسط لم يطرأ عليه أي تغير جوهري (Contenau, 1949,p.,132-133) . والعناصر الرئيسة التي يتألف منها المعبدان هي بهو ومذبح وفي الداخل هيكل على أحد جدرانه مصطبة مخصصة لصورة الاله أو لتقديم القرابين . وكانت المعابد تحوي كثرة من الغرف المخصصة لإقامة الكهنة (بما في ذلك مكان إقامة رئيس الكهنة) والملاك العامل في المعبد .

الطقوس الأوغاريتية

لقد اعتقد الأوغاريتيون أن مصير الانسان بين يدي الآلهة وانعكس اعتقادهم هذا في أسمائهم الشخصية في المقام الأول (Gröndahl, 1967) . فالآلهة فيها تمثل جد حامل الاسم : اب ('ab,'ad) ، ام ('um) ، أقرباء : أخ ('aḫ) وأخت ('aḫt) . وتلعب الآلهة دور السيد ('adn, b'l) ، السيّدة ('adt) ، الملك (mlk) والقاضي (dn) ؛ وفي الوقت نفسه الله هو ذلك الذي يقدم المعونة (ʿqb'dr) . أما الشخص حامل الاسم فهو عبد ('bd) ، «انسان» ('išmt) ، غلام (nʿr) ، «تابع» (gr) للاله وهو موضوع عطف وود (yd) القاضي العادل (tpt) . وليس غريباً أن مرسل أية رسالة كان يتمنى للمرسل إليه الخير ورضى الآلهة وحمايتها .

في هذه الحال لم يبق أمام البشر سوى أن يلتمسوا رضى الآلهة ويحاولوا نيل بركتها عن طريق تقديم القرابين . واسطع مثال على ذلك أعطتنا ايا ملحمة قراتو : في أمر ايلو الموجه الى بطل الملحمة ثم في وصف كيفية تنفيذ ذلك الامر (C14=KTU, 1.14) :

«اغتسل وتدهن بالدم !
اغسل راحتيك ورسغيك ،
اغسل يديك من الأصابع وحتى الكتف !
ادخل الخدر ،
خذ ضأنا بيدك ،
ضأنا قدمه قرباناً ،
وجدياً بيديك الاثنتين ،
خذ الخبز الذي في العنبر كله ،
خذ الطير ،
طير القربان ،

امكانية لعبادته) واستغراره

114 ـ يعترض ج . غراي (1957 ، ص 133 ـ 134) على عملية الدمج الاخيرة هذه ويفسرها بعدم فهم «بنية الديانة اليهودية» . غير ان هذه البنية نفسها تعد نتيجة تطور تاريخ طويل .
ثمة مقارنة اخرى ممكنة ليمّو الاوغاريتي بالآلهة المتاخرة من مجمع الهة اسية الامامية المطلة على المتوسط : مع بونت وطيفون في التركيب الذي يعرضه فيلون الجبيلي (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 32 ـ 33) . ونرى من الجوهري أن نشير في هذا السياق إلى ان نهر العاصي كان يسمى في القدم طيفون (Strabo, 16.2.7) . لذلك إذا جازت مقارنة بونت وطيفون بيمّو الاوغاريتي و«القاضي النهري» لغدا بالإمكان الاعتقاد انهم رأوا في نهر العاصي نهرا عالميا .

115 ـ يفترض بعضهم أن اسم ʿatrt يعني «مقام ، ولي» (اولبرايت ، 1956 ، ص 77 ـ 78 ؛ اولدنبورغ ، 1969 ، ص 28) . ويربط التاويل الآخر (WUS, p.,32, N-749) الاسم الأوغاريتي ʿatrt بالفعل العربي ʿatara «اختار» . ويترجم ليبينسكي (1973 ، ص 111) الصيغة rbt ʿatrt ym : «السيّدة التي تمشي على البحر» (أو التي تعبر البحر) وهو ينطلق من الكلمة العربية ʿatara ايضاً لكنه يترجمها to traverse, to trend . إنه يسعى إلى اثبات الاندماج الاصيل بين عشيراتو وإلهة الشمس مستنداً إلى تفسيره (الخاطىء كما نرى نحن) للنص C6,VI, 41-52 . ونحن نرى أن هذه الكلمة أقرب إلى الكلمة اليهودية ʾšr «سعيد ، ناجح» وعندها تغدو عشيراتو ربة السعادة والنجاح

116 ـ بين الهة شمال شبه جزيرة العرب تماثل عشيراتو ـ ايلاتو اليلات (الايلات) التي يذكرها هيرودوت (1 ، 131 ، 3 ، 8) وهي نفسها الالهة خان ـ

اسكب الخمر في الكأس الذهبية ،
اصعد البرج ،
واصعد البرج ،
اصعد إلى أعلى الجدار ،
وابسط يديك نحو السماء ،
قدم قرباناً لأبيك الثور ايلو ،
واكسب رضى بعلو بقربانك ،
ورضى ابن داغانو بصيدك» .

يتضح أن الاجراءات الأولية الواردة في ملحمة قراتو تتألف من العناصر التالية : النظافة الطقسية (الاغتسال) ، التطهّر (كرشّ الدم) ، تحضير موضوع القربان ، الصلاة ثم تقديم القربان .

وغني عن القول أن الصلاة كان يمكن أن تكون فردية . ففي ملحمتي قراتو واكخيت ضمت الصلاة الفردية التماساً لهبة خلف . ولقد وصلنا نموذج من صلاة جماعية أثناء وقوع المدينة تحت طوق الحصار : نشر هذا النص في العام 1972 وقد نشره أ : اردني (Herdner, 1972, p.,693-699) :

«عندما يحاصر القوي بواباتك ،
عندما يحاصر الفرسان جدرانك
ارفع عينيك إلى بعلو :
يابعلو !
هكذا ! اطرد القوي عن بواباتك ؛
والفرسان عن جدراننا !
وسوف نقدم ، يا بعلو ، عجلاً ،
سنفي بوعدنا العلني لبعلو .
سنعطي البكر لبعلو !
والصيد سوف نقدمه لبعلو !
سنولم لبعلو وليمة !
وسنصعد إلى معبد بعلو المقدس ،
سنسير على طريق معبد بعلو !
وبعلو سيسمع صلواتنا ،
ويطرد القوى عن بواباتنا ،
والفرسان عن جدراننا» .

تتألف هذه الصلاة كما هو واضح من قسمين : عرض الالتماس الموجه إلى الإله وتعداد الالتزامات التي يأخذ المصلون على عاتقهم تنفيذها . ونحن لا نستطيع حتى الآن أن ننسب هذا النص إلى ظروف ما بعينها .

أما النص الموجه إلى ايلو والآلهة الأخرى كلها مجتمعة (C30=KTU, 1.65) فينقطع على نصف الكلمة . أنه التماس المعونة والرحمة والانتقام من أعداء ما :

«ياايلو ! ياأبناء ايلو ! ياأجيال أبناء ايلو !
سارمانو وشونامو ! ايلو وعشيراتو !
ارحمنا ياايلو !
انهض ياايلو !
انتقم ياايلو !
اسرع ياايلو !
لا تتأخر كرمى لسابانو ،
كرمى لأوغاريت !
بالرمح ياايلو ،
بالرمح القصير ياايلو ،
بالقهر ياايلو ،
بالهلاك ياايلو ، بالحريق ياايلو ،
بالنار يا ايلول ، بالخراب يا ايلو
(. . . . . . .)»[72]

ليس صعباً أن نرى أن هذه الصلوات لم تتضمن أي شيء يشير إلى شعور المصلين ومزاجهم . لكنها كانت على أية حال «التماساً» (ql) من الاله . وإذا تحققت رغبات المصلي كانوا يقولون إن الله سمع واستجاب لصلاته وباركه .

في مجموعة اللغات الكنعانية الآمورية استخدم مصطلح واحد للدلالة على فعل تقديم القربان هو الفعل dbḥ

ايلات النقوش الكيدارية والليحانية والصافية . في الميثولوجيا المتأخرة أصبح اسمها اللات .

117 ـ تدل الوثائق على ان عبادة عشيراتو كانت معروفة في أسية الأمامية المطلة على المتوسط خارج حدود اوغاريت . لكن عشيرا تظهر في التورات (وهي نفسها عشيراتو الاوغاريتية) الهة الخصب وزوجة بعل (بعلو الاوغاريتي) . وقد يجلوا الشجرة المقدسة (الشجرة العالمية ؟) كموضوع خضوع يرتبط بعبادة عشيرا . وفي الأبحاث التاريخية وجهوا اهتمامهم (اولدنبورغ ، 1969 ، ص 30) الى الفقرة الواردة في كتاب اشعياء في التورات في الإصحاح السابع والخمسين حيث يوصف زواج بعل المقدس من عشيرا . ويعود تاريخ هذا النص إلى منتصف الألف الأولى قبل الميلاد : «على جبل عال ومرتفع وضعت مضجعك وإلى هناك صعدت لتذبحي ذبيحة . وراء الباب والقائمة وضعت تذكارك لأنك لغيري كشفت وصعدت . اوسعت مضجعك وقطعت لنفسك عهداً معهم . احببت مضجعهم . نظرت فرصة» . يبدو ان تطور الصورة هذا مرتبط بتراجع ايلو إلى النسق الثاني وانتقال مهامه إلى الاله المركزي المحلي ، إلى بعل ، في الحال التي نحن بصددها .

118 ـ ثمة صعوبات نتجت عن تفسير الصيغة šmbʿl . يرى فيرولو (1942 ـ 1943 ، ص 17 ـ 18) انه تجب ترجمتها إلى : «سماوات بعلو» . ورأى فيها درايفر (1956 ، ص5) وصفاً لعشترتا كظهور لبعلو . ويرى رين (1969 ، ص 52) في šmbʿl اسماً ذاتياً . ونحن نرى ان الأقرب إلى الصحة ان ننطلق من أن šm تعني «اسم» ، إذا أخذنا بالحسبان أيضاً المعنى المجازي لهذه الكلمة الذي انتشر انتشاراً واسعاً : «مجد» .

«ذبح ، قدم ذبيحة» ، أما المكان الذي تقدم فيه الذبيحة فهو mdbḥ «مذبح» . ويرجع المعنى الأصلي لهذه الكلمة إلى الطريقة التي نفذ بها هذا الإجراء المقدس . أما المصطلح الآخر فهو ˁly «مرتفع ، علو» فيقابله المصطلح العبري ˁōlā وله المعنى نفسه لكنه اتخذ منذ القدم معنى «محرقة» (كما في الترجمة السبعونية للتورات) . وتتحدد هذه الترجمة بخصوصية عملية تقديم القرابين نفسها عندما كانت الذبيحة تحرق كاملة . وهناك مصطلح آخر هو مصطلح šlm ويقابله أيضاً المصطلح التوراتي šělāmēn الذي جرى تأويله منذ القدم بمعنى «قرابين السلام» . غير أن مغزى مثل هذه القرابين ليس واضحاً كل الوضوح . ونحن نميل إلى ربط معنى هذه الكلمة بالمعنى الآخر لجذرها šlm وهو «أدّى ، أعطى» حيث يمكن عندئذ أن يفهم مغزاها على أنه تأدية للاله تقدم له في أوضاع خاصة . ويسمح لنا النص الذي نشره أ . ارديني والذي أوردناه سابقاً ، أن نفكر بأن الأوغاريتيين قدموا ذبائح بشرية أيضاً : الابن البكر بالذات . وهذا ما يدل عليه دفن الأطفال في أوعية خاصة تحت الجدران : ذبائح بناء لا ريب . ولا يجوز لنا أن نعد هذا الطقس ظاهرة بربرية قاسية لا تتصف بالرحمة أو الشفقة ، فتقديمها بطولة قام بها الفرد من أجل الخير العام مضحياً بأغلى ما عنده عاطياً أكبر قواه[124] .

لقد وصلنا عدد من النصوص التي تصف عملية تقديم القرابين في أوغاريت . يستحق الاهتمام منها النص C32004KTU,1.40 . فالحديث يجري هنا عن تقديم قرابين من الغنم وحماراً واحداً وعدداً من الحيوانات الأخرى لمجلس الآلهة . لقد ترافق تقديم هذه الذبائح بمراسم احتفالية وإنشاد الأغاني التماساً لتنزيل غضب الله على أعداء أوغاريت ؛ وتتكرر في النص صيغ معروفة متعارف عليها . وها هي ترجمة للمقطع الذي وصلنا سليماً أكثر من سواه فهو يعطينا إمكانية للحكم على النص كله :

«ويقدمون ضحية حماراً .
ويغني ابن أوغاريت الأغاني ،
ويزينون أطراف الجدران في أوغاريت ،
ويتزين بامعانو ،
ويتزين عروماتو ،
ويتزين (   ) ،
ويتزين نقمد ،
لقد خالفت وصاياكم قبائل الكاتيين ،
وقبائل الحوريين وقبائل الحثيين ،
وقبائل الالاشيين ،
والقبائل المكروهة ، القبائل التي نهبتكم ،
القبائل التي أذلتكم ، قبائل المدينة المتسلطة !
لقد خالفوا وصياكم ،
بالغضبكم ، بالحزن قلبكم ،
بالاحتقاركم لمن استحق الاحتقار !
لقد خالفوا وصياكم ؛
لم يحرقوا الذبائح ! أما نحن فنحرق ذبائحنا ،
هانحن نقدم قرباناً ؛ نذبح ذبيحة !
بلى فليعلوا هذا الحمار إلى عشيرة أبناء ايلو ،
بلى فليعلوا إلى جيل ابناء ايلو ،
الى اجتماع أبناء ايلو ، إلى سقمانو وشونامو» .

119 ـ لقد انتشرت عبادة عشترتا انتشاراً واسعاً لدرجة صحّ فيها القول إن تبجيل بعل وعشترت عُدّ في التورات الصيغة العامة للدلالة على «الوثنية» .

120 ـ يبدو انه يمكن ربط الكلمة الأوغاريتية ktr باسم الاله العربي قبل الإسلام كاسر (ktry) . اما بالمقاربة بين اسم الاله الأوغاريتي والعربي الأقيصر (al-uqayṣir[un]) فليس لها ما يبررها من الوجهة اللغوية او من وجهة المواد التي تصف الآلهة إياها .

121 ـ ثمة دمج لآلهة أخرى . فقد بحثوا عن كابتارو في أسيا الصغرى لأن كافتور التوراتي يُنقل في سيبتوا غينتا (الترجمة السبعونية للتورات ، ترجمها سبعون عالماً يهودياً في سبعين يوماً ـ المترجم) عبر «قبدوقيا» (Wainwright, 1965, p. 199-210) . ولقد حاولوا ان يحصروا خيكوبت في شبه الجزيرة هذه ايضاً (هارتمان ، 1964) .

122 ـ لقد ثبت الاعتقاد بالوهية الشمس لزمن طويل جداً في اسيا الامامية ـ المطلة على المتوسط وهذا ما اكده المذبح الشهير الذي اكتشف في تراستيفيرا والذي يرجع تاريخه إلى حوالي القرن الثاني للميلاد (Eissfeldt, 1941) .

123 ـ على ضوء المعطيات التي اوردناها لا تبدو وجهة نظر كاكو (1959 ، ص 90 ـ 101) مقنعة او قائمة على أساس . فهو يرى ان «الديانة الاوغاريتية الرسمية» لم تعرف عبادة الشمس وما يتبعها من اساطير . ولا تتوفر لنا المصادر التي تجيز لنا ان نوافق على الراي الذي يزعم أن عبادة شاباشو هي عبادة جديدة دخلت اوغاريت مع عبادة حدو بعلو في أن معاً . زد على ذلك ان شاباشو دمجت مع اله الشمس شاماشيم واكتسبت وظائفه نفسها . اما فهم النص C6,VI, 41-52 على انه نشيد موجه إلى شاباشو (Lipinski, 1973.)

وفي بعض مقاطع اللوح الأخرى تغني «ابنة أوغاريت» الأغاني . وهذا يعني أن النساء شاركن الرجال في مجموعات الإنشاد . النص كما يبدو مرتبط بالطقوس التي تؤدي طلباً لصد خطر خارجي .

يحوي اللوح Ug.,V,III,9=KTU, 1.148 تعليمات بخصوص الذبائح التي يجب تقديمها : الأغنام أو الثيران أو هذه أو تلك ، لكننا حتى الآن لم نستطع أن نعرف لماذا كان يجري اختيار هذه الذبيحة أو تلك في كل مناسبة معينة . ونقل النص لنا إضافة إلى ذلك معلومة مثيرة للفضول عن طقس مجيء عشترتا من الحقول إلى بيت الملك . وتتلقى عشترتا في غضون ذلك (معبدها بالطبع) مراوح وملابس ومواشي (300 رأس من الغنم) وحديداً وطيوباً وحريراً وعسلاً ؛ وتقدم ذبيحة لباقي الآلهة . وينقل إلينا C33=KTU, 1.43 مشهداً مماثلاً . يجري الحديث هنا عن مجيء عشترتا إلى بيت الملك في خارغابي ؛ وفي غضون ذلك يجري أخذ العشر في معبد ايلو وتؤخذ أيضاً حصة النجوم ثم يعطى ايلو واله الحرفة علاوة على هذا : ملابس وغنماً وذهباً . ويقام الطقس نفسه عند دخول الجبابرة إلى بيت الملك فتعطى النقود والهدايا هنا للآلهة (شاباشو ، يريحو ، عناتو ، الجبار أي بعلو) . وينتهي النص بالمقطع المميز التالي :

«الملك يسير ، يأخذ ايلو ،
مكان ايلو ،
يسير متقدماً ، الملك يسير متقدماً ، مرّات سبع نحو الجميع . . . . » .

إننا لا نعرف تماماً مغزى هذه المراسم المقدسة . من الجائز أنه يجب وضعها في سياق وصف ولائم الآلهة التي أقيمت عند قراتو (بمناسبة زواجه) ودانيلو ؛ وعند هذا الأخير تمثل وليمة الآلهة عملياً تقديم ذبيحة قام به دانيلو ملتمساً عطف الآلهة لتهبه ابناً . فرد على ذلك اننا نرى هنا مثالاً للطقس الصوري (نسبة إلى صور ـ المترجم) الذي كان يقام لإيقاظ الاله ودفعه لتحقيق فعل ما .

وفي Ug., V,III, 11=KTU, 1.109 يجري الحديث عن اغتسال (تطهير) الملك وتنقيته تنقية طقسية . وتقدم الذبائح في هذه الأثناء إلى مجمع آلهة أوغاريت كلها وتحدد الذبيحة التي ستقدم إلى كل اله من هذه الآلهة . وفي المقطع C34=KTU, 1.39 يجري أيضاً توزيع الذبائح على الآلهة ؛ لكننا لم نستطع تحديد المناسبة . وفي المقطع C39=KTU, 1.48 يجري الحديث عن ذبيحة قدمت إلى عائلة بعلو لكن النص يحوي كثيراً من الغموض ؛ فتذكر هنا سيدة البيت التي لم نستطيع حتى الآن تحديد مكانتها والوظائف التي تقوم بها في مجمع آلهة أوغاريت .

ومن بين الأنظمة والضوابط الأوغاريتية لتقديم الذبائح التي وصلتنا تشغل مكانة خاصة تلك الضوابط التي ترتبط بالدورة الشهرية القمرية . فقد كانت تقدم الذبيحة لسيدة البيت (ثوراً أو نعجة) في شهر حيارو في يوم بداية الشهر الجديد وفي اليوم الرابع عشر منه لسيّد النقل (لم نستطع حتى الآن أن نحدد الدور المناط بهذا الملاك (Ug.,V,II, 12=KTU, 1.105) . وفي اليوم الثامن عشر من شهر حيارو كان يجري الاغتسال الطقسي للملك . وفي هذا الشهر نفسه (لم نستطع تحديد التاريخ بالضبط) كان يجري حرق وتطهير حرشة راشابو . وأخيراً كانت تتم

(p.,106-110) فيستند ـ كما نرى نحن ـ إلى تفسير النص تفسيراً غير دقيق .
كانت عبادة الشمس التي انتشرت في جنوب شبه جزيرة العرب تمثل موازياً لعبادة الهة الشمس الاوغاريتية التي سادت لدي المتكلمين باللغة السامية (هوفنر ، ص 272 ـ 277) . وقد عرف مجمع الآلهة الحثية الهة الشمس ايضاً (كامينهوبر ، 1980 ، ص29) . أما عن العلاقة بين إلهي الشمس في كل من الميثولوجيا الأوغاريتية والحثية فهي مسألة نحن مرغمون على أن نتركها مفتوحة للبحث . وكما لا يزال حتى الآن غير واضح الاصل الذي تحدر منه الاسم špš بدلاً من الاسم الذي كان منتظراً : šmš . فقد يكون من المفضل طرحه في سياق ترجمة الكلمة اليهودية šimšōn «مشمش» إلى اليونانية sampson .

124 ـ في النصوص الاكادية يظهر راشابو تحت اسم نيرغال ويظهر في العصر الهلنستي مع اسم ابولون . وثمة زعم في الأبحاث التاريخية مؤداه أن راشابو اكتسب صفات الاله السماوي العظيم ، اله العواصف ، مرسل المطر والخصب (كونراد ، 1971 ، ص 157 ـ 183) .

125 ـ عرفت الأبحاث التاريخية فكرة تزعم أن الالهين الأوغاريتيين شهارو وشاليمو يقابلهما الالهان العربيان عزيزو ومنعمو او عزيزو واردو (Hennigner, 1976, p.,135-136) .

126 ـ لقد انتشر في أوساط الثقافة الكنعانية الأمورية كلها اعتقاد مفاده أن اجتماع الآلهة كان موضوعه العبادة والسجود . فهو موجود في جبيل KAI,4 : «اجتماع الهة جبيل المقدسة») ، وتذكره التورات ايضاً (المزمور 82) .

127 ـ يزعم إ . ايستليتنير (1955) أن هذا النص عبارة عن

في شهر حيارو طقوس الاعتراف : في حرشة سابانو وحرشة حيارو . ولقد وصلنا جدولان (C35=KTU, 1.41, C1App, 1.87 H=KTU) يحملان لنا وصفاً للطقوس التي تقام في شهر رايشياتو . ففي بداية الشهر تقدم سلّة من العنب قرباناً لايلو ، وفي الفترة نفسها تقدم ذبيحة مؤلفة من جديين لعشترتا . وفي الأيام الخامس والسادس والسابع من الشهر كانت تقدم القرابين الخاصة . وكانت هذه القرابين ترتدي طابعاً مميزاً في اليوم السابع : لقد افترضوا أن مقاتلي شاباشو (الكواكب والنجوم) وجيش يمو (الآلهة ؟) وكذلك جنودالملك كانوا يشاركون في إقامة الطقس . وبناء عليه ثمة أساس للاعتقاد بأنه كانت تجري هنا أفعال طقسية تفوق المراسم التي كانت تقام في منتصف الشهر . في اليوم الثالث عشر كان الملك يقوم بطقس الاغتسال وفي اليوم الرابع عشر كان يلبس الأرجوان ويجلس على العرش ويعلن اليوم . هنا ينقطع النص ولذلك فإن مغزى الطقس غير مفهوم تماماً . لكننا نستطيع أن نفترض ، استناداً إلى مواد التورات وإلى أن شهر رايشيانو هو الشهر الأول في التقويم الأوغاريتي ، ان اليوم الذي كان يعلن الملك عنه بهذه الطريقة الاحتفالية هو يوم استواء الاله (بعلو ؟) على عرش العالم . وتذكر الوثيقة صنف الذبيحة التي يجب أن تقدم لكل اله . أما أهمية اليومين الثالث عشر والرابع فترجع إلى أنهما يقفان عند منتصف الشهر القمري .

بين عمليات تقديم الأضاحي التي لم يصلنا نظامها نرى من الضروري أن نذكر الوليمة المقدسة . ويمكننا أن نستنتج من وصف الابن المثالي (C17=KTU, 1.17) :

«الذي يعطيه قطعته ليأكلها في بيت بعلو ونصيبه في بيت ايلو» ؛

إنه عندما كانت تقام مثل هذه الولائم في المعابد وعلى نفقتها كان يحق لكل فرد يتمتع بحقوق المواطنية كاملة أن يشارك فيها .[129] ويجيز لنا النص أن نعتقد أيضاً أن الأفراد الضعفاء اجتماعياً ، بمن فيهم الشيوخ الذين لا يساندهم أبناء أقوياء ، كان يمكن حرمانهم من المشاركة في الولائم وسلبهم نصيبهم منها .

إذاً كانت ولائم تقديم الذبائح هي تلك الحلقات التي كانت تتجمع حولها جماعات تأدية فروض العبادة (مارزيخو أو مارزيعو) ؛ وتبيّن الوثائق التي بين أيدينا أن مثل هذه الجماعات كانت تملك ثروات معينة وبالتالي كانت تتحوّل إلى قوة اجتماعية مؤثرة (شيفمان ، 1982 ، ص 351 ـ 355) .

إضافة إلى ما عرضنا أعلاه عرف المجتمع الأوغاريتي عدداً آخر من الطقوس الخاصة التي كانت «تؤثر» في قوى الكون . ومنها في المقام الأول إنشاد الأساطير أو قراءتها والأفعال المقدسة مثل زواج ايلو المقدس وزوجتيه عشيراتو والعذراء . وقد مثل هذا وذاك أحداثاً معينة ؛ فأثناء تمثيل الاسطورة أو تأدية المأساة كان كل حدث من الأحداث المعنية يتجدد . وبهذا يكون قد تحقق تكرار الظواهر الطبيعية واستقرار الكون .

أما الوسيلة الأخرى فهي مراسم السحر والالتماس . فالقربان الذي قدمته عناتو قبل أن تبدأ مساعيها لبناء بيت لبعلو هو مثال على المراسم السحرية التي أفضت

صَلاة تقرأ عن تقديم قربان الصباح بإشعال النار : غير أنه ليس ثمة ما يؤكد هذه الفرضية .

128 ـ لقد كانت القرابين البشرية منتشرة انتشاراً واسعاً في أسية الامامية المطلة على المتوسط . وهذا ما اكدته الأبحاث الارخيولوجية (جيركو ، 1956 ، ص 75 ـ 76) . ففي الرسم المصري لحصار المدينة الكنعانية نرى كيف يضع المحاصرون الأطفال في مواجهة السهام . وكان الموآبيون يقدمون قرابين بشرية ايضاً وكذلك فعل الفينيقيون (في غربي المتوسط ايضاً) . لكن التورات تقف من هذه القرابين موقفاً عدائياً . فالرواية التي جاءت في الإصحاح الثاني والعشرين من سفر التكوين عن ذبيحة ابراهيم تمثل تجاوزاً لهذه العادة . ومع تحوّل دين يهوه إلى اليهودية استبدلت القرابين البشرية بقرابين أخرى (غالباً حيوانياً) .

129 ـ لقد انتشرت عادة إقامة ولائم تقديم الذبائح انتشاراً واسعاً في أسيا الأمامية المطلة على المتوسط . وهذا ما تؤكده تقاليد قرطاجة وجنوب سورية . كما تؤكد المواد الارخيولوجية وجوده في النبطية في العصر الهلنستي . ويبدو ايضاً أن مثل هذه الولائم كانت تترافق بمراسم احتفالية محددة وصارمة .

إلى نجاح المسعى ، C3=KTU, 1.3 :
«اطرحي في الأرض قرباناً من القمح ؛
القي في التراب . . .
اسكبي الخمر في أعماق الأرض
اخفي المرجل في أعماق الحقل»

ولقد أكدت الحفريات الأرخيولوجية وجود هذا الطقس فعلاً (Schaeffer, 1939, p.47) : اكتشف أثناء الحفريات انبوب من الطين زرع في الأرض في وضع عمودي حيث كان يسكب الزيت أو الخمر عبره . وكانت قد أحدثت ثقوب في الأنبوب على مستويات مختلفة بحيث يتسرب السائل منها إلى التربة . وعند النهاية السفلى للانبوب حفرت مراجل كانت تحوي ، دون شك ، الهدايا الطقسية .[130] وليست خفية هنا علاقة هذا الطقس بالعبادات الزراعية ؛ فلا يستبعد أن تكون هذه المراسم قد اقيمت عند بدء موسم الأعمال في الحقل .

لا ريب أن دعوات ايليحاو والتماساته في ملحمة قراتو كان لها طابع سحري (C16=KTU, 1.16) . ففيها وصف للدورة الزراعية : إيقاظ الطبيعة ؛ غير أنها يجب أن تؤثر على قراتو وتجلب الشفاء إليه . وليس من قبيل المصادفة أن ايقاظ قوى الطبيعة في C6=KTU, 1.6 يُعدّ علامة تشير إلى أن بعلو حيّ . وليس خافياً هنا توازي بعلو وقراتو .

أما انتقام عناتو من موتو (C6=KTU, 1.6) فيخلق انطباعاً عن الطقس السحري الذي يرسل الخصب إلى الحقول .

ويمثل أهمية خاصة في السياق الذي نحن بصدده المشهد الذي جاء في ملحمة بناء بيت بعلو بخصوص فتح نوافذ في البيت اياه . فقد رفض بعلو ـ في البداية ـ اقتراح كوثروخسيس إحداث هذه النوافذ :

«لا تجعل ثقوباً في البيت ،
أو نافذة في القصر !
حتى لا يروا بيدراي ابنة المضيء ،
ولا يلمحوا تالاي ابنة سيّد المطر !
(حبيـ)ب ايلو ، يمّو ،
( ) اذلني وتفل في وجهي
( )»

يبدو أن العذر المتعلق ببيدراي وتالاي واضح بما يكفي : لم يكن يسمح للغريب أن يدخل بيتاً فيه نساء . أما مغزى أبيات الشعر الأخرى فنعرفه من مقارنتها بما جاء في كتاب ارميا : «لأن الموت دخل عبر نوافذنا ؛ دخل إلى قصورنا» (ارميا 9 ، 20) . وبعلو لا يريد أن تدخل القوى المعادية بيته عبر النوافذ . لكنه تراجع عن وجهة نظره هذه بعد أن وطد دعائم سلطته على العالم :

«وعاد بعلو إلى البيت ،
ثم قال بعلو الجبار :
ياكوثر البناء ، سوف افتح ثقوباً ،
ياكوثر صانع المجوهرات !
فلتفتح النوافذ في البيت ،
والثقوب في القصر ،
ولتفتح الجيوب في السحابة
كما يقول كوثروخسيس !
وضحك كوثروخسيس ؛
علا صوته وصاح :
ألم أقل لك أيها الجبار بعلو ،
أن تفعل ما أقوله لك ؟!
لقد فتح النوافذ في البيت ،

130 ـ يجب ربط هذا الوصف المقتبس مباشرة بالقربان الذي وجد في وعاء اكتشف في عمّان ويحمل كتابة تدل على ان تاريخه يعود إلى النصف الاول من الالف الاولى قبل الميلاد . فقد وجدت في هذا الوعاء كمية من الحبوب يمكن أن تمثل قرباناً من الخبز (شيفمان ، 1984 ، ص 11 ـ 12) .

والثقوب في القصر ،
وفتح بعلو الجيوب في السحابة» .

لا ريب أن مغزى هذا النص سوف يصبح واضحاً إذا ما قورن بالوصف التوراتي للطوفان (تكوين ، 7 ، 11) : «في هذا اليوم انفتحت نوافذ المحيط كلها وانفتحت طاقات السماء . وكان المطر على الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة» . فـ «طاقات السماء» التوراتية هي تلك الثقوب التي ينزل المطر عبرها على الأرض . والتوازي في النص الأوغاريتي واضح : النوافذ والثقوب في بيت بعلو الطاقات في السحابة . وعليه يمكن الاعتقاد أن المقطع المقتبس يعكس طقساً سحرياً يقام بهدف استنزال المطر : فتح النوافذ في المعبد يجب أن يستدعي فتح طاقات السحابة .

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن العلاقة التي قامت بين عمليات الشغل والطقوس السحرية قد اشترطت بروز دور خاص للكهنة ، وهذا ما يدل عليه اكتشاف مجرفة كبير الكهنة ، ولقب الكاهن الأكبر «رئيس الرعاة» (C6=KTU, 1.6) . فمن الواضح أن الكهنة كانوا ينظمون النشاط العملي للناس واهتموا بأن يتوافق ذلك النشاط مع متطلبات ممارسة طقوس العبادة .

☆☆☆

الفصل الرابع



ختم اوغاريتي يمثل مشهد حيوانات وشجرة بدون اوراق.

عالم الفن الأوغاريتي

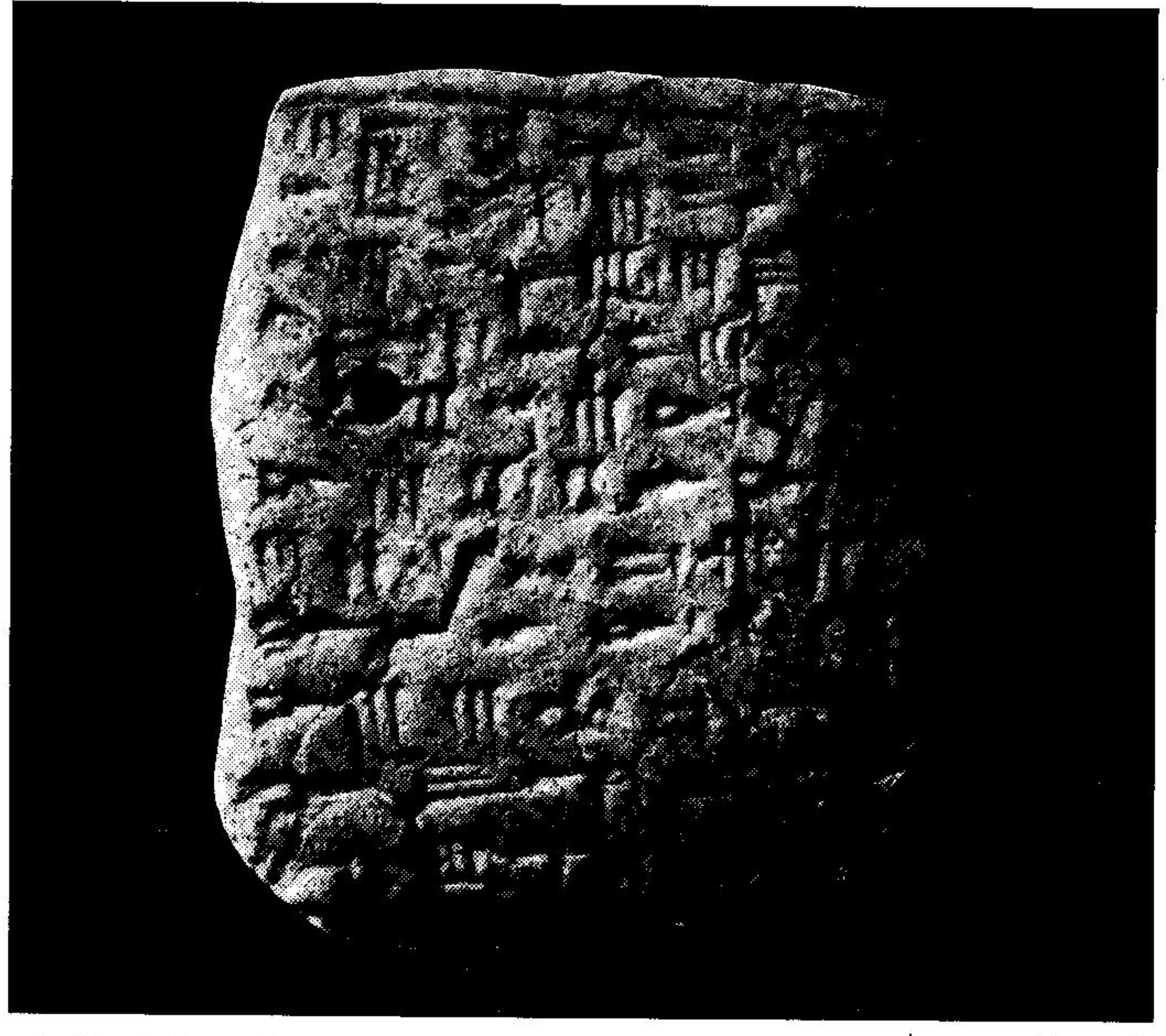
نحو تقويم الشعر الأوغاريتي

تتلخص أهم السمات التي تميز الروايات الأوغاريتية في أنها كانت روايات شعرية . ولقد بدا حسب الموازيات الأخرى الكثيرة (بما فيها تلك التي في بلاد الرافدين) أن هذا الواقع لم يكن فريداً في هذه المنطقة ؛ وتجب الإشارة إليه لأن مجتمعات آسية الأمامية المطلة على المتوسط - كما أكدت التورات - عرفت شكلاً آخر من أشكال تدوين التقاليد المقدسة هو النثر الذي تتخلله مع ذلك مقاطع شعرية . وبما أن الكتب التوراتية الخمسة هي عبارة عن تدوين لنصوص مقدسة عُدّت أنها كلام الله لذلك يصعب أن نتصور أنها جاءت نتيجة لدراسة نص شعري أكثر قدماً منها .

والآن يبرز سؤال طبيعي : ما الذي يرغم الراوي أن يفضّل النص الشعري حيناً والنثري حيناً آخر علماً أنه يعيش في ظل ظروف متشابهة ؟

لا ينبغي البحث عن جواب لهذا السؤال في ميدان العبادة : لأنه ميدان واحد في الحالتين ولذلك فإن التأثير المنتظر على المستمعين يجب أن يكون واحداً هو الآخر . إن النص الشعري مثله مثل النص النثري عاشا راسخين وانتقلا من جيل لآخر بالدرجة نفسها من الرسوخ والثبات . ويبدو أن التأثير العاطفي لكل منهما على المستمعين كان واحداً أيضاً . وإذا كان النثر قد انتشر انتشاراً أوسع في بعض المجتمعات بينما انتشر الشعر في بعضها الآخر فيجب البحث عن السبب في طريقة تأدية كل من هذين النوعين الأدبيين في الحياة العملية لكل مجتمع . ففي احدى الحالات كان الشعر الغنائي العاطفي هو الغالب في أكثر الأحايين ، أي كل ما يعبر عن الموقف الذاتي للفرد من الوسط المحيط به ؛ بينما لم تكن الرواية الموضوعية ممكنة إلاّ عبر النثر ؛ وفي الحالة الثانية يشمل ميدان الشعر الرواية أيضاً بالمعنى الحرفي للكلمة . والمجتمع الأوغاريتي يتميز بهذا الاتجاه الثاني .

يعد التوازي الشعري احدى أهم سمات الشعر الأوغاريتي (قارن : Röllig, UL,p.,267-269) مع أنها ليست سمة أوغاريتية صرف . فقد اكتشفت في شعر الشعوب السامية الشرقية منذ القرن الثامن عشر أثناء دراسة الشعر التوراتي (Lowth, 1753) ثم بينت الدراسات فيما بعد



رقيـم طينـي محـرر بالاوغاريتية

أنها كانت إحدى سمات الشعر القديم لدى أكثر شعوب العالم . أما ظهور التوازي الشعري نفسه فيفسر بالخصائص التي يتسم بها الأداء نفسه عندما يلقي شخص واحد الشعر ويردد الآخرون وراءه ما كان قد قاله لكنهم يغيرون وسائل التعبير إلى حد ما . إن التوازي الشعري يجعل القصيدة أكثر تماسكاً ولا يسمح لها أن تتفكك .

إذا ما أخذنا بالحسبان السمة المميزة للبناء الشكلي لأمكننا أن نبرز في الشعر الأوغـاريتي الأنواع التـالية للتـوازي الشعري .

ـ **التوازي المباشر** . وهو عبارة عن بنية شعرية تتطابق أمكنة توضع العناصر المتوازية فيها تتطابقاً تاماً . وغالبـاً ما نصادف في أثناء ذلك إعادات ليست أكثر من حشو كلام . عندما نعد في الأشعار المتوازية فإن العدد الذي ينتسب إلى الموضوع المعددو يزداد عادة بمقدار وحدة واحدة ، ففي ملحمة قراتو :

A B C

ارجع ، أيها الملك ، عن بيتي .... A- B- C

A_1 B_1 C_1

انصرف ، ياقراتو ، عن مدخل داري .... A_1- B_1- C_1

وفي ملحمة أكخيت :

A B C

لقد قضى بحق في قضية الأرملة .... A- B- C

A_1 B_1 C_1

درس حسب القانون دعوى اليتيمة .... A_1- B_1- C_1

وفي أساطير بعلو الجبار :

A B

فليقتلع هو دعائم بيتك .... A- B- C

A_1 B_1

فليقذف هو بعرشك الملكي .... A_1- B_1- C_1

A_2 B_2

فليكسر هو عصاك القضائية .... A_2- B_2

A B

أنت جائعة جوعاً وعندما ستشبعين .... A - B

A_1 B_1

وإذا عطشت عطشاً فعندها سترتوين .... A_1 - B_1

وليست ثمة صعوبة في مضاعفة عدد مثل هذه الأمثلة .

- **التوازي مع تبديل بعض العناصر** : وهو عبارة عن بنية شعرية تتوضع العناصر المتوازية فيها بشكل حر وبصرف النظر عن مكان وجود العناصر

المقابلة لها في بداية القصيدة أو الشعر . لكن هذا الصنف نادر الوجود في الشعر الأوغاريتي . نقرأ في ملحمة قراتو :

C B A

إذا أتيت بالحورية إلى بيتي . . . . A- B- C

C_1 B_1 A_1

أو أتيت بالبتول إلى عتبتي . . . . A_1- B_1- C_1

في الشعر المتوازي يمكن تجاوز بيت أو أكثر من الشعر . ففي ملحمة قراتو مثلاً :

C B A

فليعط زوجته لرجل آخر . . . . A- B- C

C_1 B_1 ( )

وللغريب يعطي عشيقته . . . . . . ( )- B_1- C_1

وفي ملحمة أكخيت :

D C B A

تنزل السحابة مطرها في القيظ القاتل . . . . A- B- C- D

C_1 B A

تنزل المطر صيفاً . . . . A- B- C_1( )

وفي ملاحم بعلو :

C B A

لقد أخذ سهمك بيده . . . . A- B- C

C_1 A_1

وفي الأخرى قوسك : بيمينه . . . . A_1-( )- C_1

غالباً ما نصادف في الروايات الشعرية الأوغاريتية تركيبات أنافورية (تكرار كلمة أو كلمتين في بداية جملتين متتاليتين أو أكثر- المترجم) . ففي ملحمة قراتو مثلاً :

«لقد بسطت يدها للجائع ،
وبسطتها للعطشان» .

ونقرأ في ملاحم بعلو الجبار :

«لقد نحرتْ سبعين عجلاً
تقدمة من أجل روح بعلو ؛
نحرت سبعين ثوراً ،
تقدمة من أجل روح بعلو الجبار ؛
نحرت سبعين جاموساً ،
تقدمة من أجل روح بعلو الجبار ؛
نحرت سبعين وعلاً ،
تقدمة من أجل روح بعلو الجبار ؛
نحرت سبعين تيساً برياً
تقدمة من أجل روح بعلو الجبار ؛
نحرت سبعين حماراً ،
تقدمة من أجل روح بعلو الجبار» .

وثمة بنية أخرى نشأت على أساس تأدية معينة : مقطع مؤلف من عدد من بيوت الشعر المتوازية (عددها ليس ثابتاً أو ملزماً) مسبوقة بلازمة تقليدية أو منتهية بخاتمة . ففي ملحمة قراتو مثلاً :

«أعطني العذراء الحورية ،
الأروع في العشيرة ، ابنتك البكر ،
تلك التي روعتها كروعة عناتو ،
وجمالها كجمال عشترتا ،
تلك التي عقدها من اللازورد اللامع
وعيناها كأسان من الكحل الأسود» .

وفي ملحمة أكخيت :

«المس السنبلة ،
فلتنبت السنابل في حقل القمح ،
فلينمو النبات في الأرض التي جفت من القيظ ،
ولتجمع يد أكخيت الشاب المحصول
وتضعه في العنبر !»

ونقرأ في ملاحم بعلو الجبار :

«أما عناتو فقد قطعت الجبال كلها ،
دارت حولها حتى عمق الأرض ،
الجبال كلها حتى أعماق الحقول» .

ثم نقرأ في نص للصلاة :

«عندما يحاصر القوي بواباتك ،
والشاب يحاصر جدرانك ،
ارفعي عنينك إلى بعلو» .

لقد بنيت الروايات الشعرية الأوغاريتية ، بصورة عامة ، كروايات انتقالية من مجموعة من الشعر المتوازي (بلازمة أو بدون لازمة) إلى مجموعة أخرى مثلها . أما الأشعار التي لا مواز لها أو تلك التي تعد لازمات أو خاتمات للمقاطع وتكون عبارة عن حلقة وصل بين النوى الشعرية ؛ فلا نصادفها إلا فيما ندر . ولكن إمكانية تطعيم التوازي بعناصر غريبة وبعيدة عنه ثم إمكانية اسقاط بعض عناصره نفسه قد أنشأتا تربة خصبة لظهور أسلوب آخر : الرواية المضبوطة المنظمة التي تغير فيها التكرار الذي اتصف به الشعر المتوازي أو أنه اختفى تماماً . وقد تسارعت نتيجة لذلك وتيرة الحركة بصورة ملحوظة . فالمقاطع التي تنتسب إلى هذا الصنف تبدو قريبة جداً من الكلام الحيّ ولذلك فقد خصصت للتأدية القوية :

ففي ملحمة قراتو مثلاً :

فليغلق الفقير بيته ،
ولتستأجر الأرملة ماجوراً ،
ولينهض المريض من فراشه
وليلعن الأعور حظه ،
وليخرج العريس (. . . .)» .

ونقرأ في ملحمة أكخيت :
«لقد ضج وجه دانيلو بالفرح ،
وتنور فوق حاجبيه ،
ونزع خاتم يده (؟) وضحك ،
ووضع قدمه على المسند ،
ورفع صوته وصاح» .
وفي ملاحم بعلو الجبار :
«وعندها نزل ايلو العطوف عن العرش ،
وجلس على المسند ،
ثم نزل عن المسند وجلس على الأرض .
«لقد حث التراب على رأسه ،
وتقلب على الأرض ،
وغطى ثيابه بالأقذار ،
وضرب جلده بالحجارة ،
وفتح الأثلام في زنده ،
جرح خديه وذقنه بالقصبة ،
حرث كتفيه كالبستان ،
وصدره كالوادي شقه مرات ثلاث حزناً
على الميت» .

لقد أعطت أدوات التوكيد تعبيرية خاصة للأشعار : عبارة عن علامات تعجب أكدت على هذه الكلمة أو تلك في سيل الكلام . ففي ملاحم بعلو الجبار مثلاً :

«بلى ! فلتأكل الطيور بقاياه
بلى ! فلتأكل الجوارح أجزاءه
وتطير من جزء لجزء» .

بما أن المؤلفات الشعرية الأوغاريتية وضعت خصيصاً كي تغنّى فمن الطبيعي أن تتناسب نغمتها والنغمة الموسيقية المرافقة ، وأن يتناسب الشعر مع التعبير الموسيقي . ولذلك فمن الطبيعي أن تبدأ دراسة تأليف الشعر الأوغاريتي مما هو معروف عن الموسيقى الأوغاريتية .

تحدثنا الوثائق الأوغاريتية في أحايين كثيرة عن الغناء والرقص والعزف على الآلات الموسيقية . ففي ملحمة اكخيت مثلاً :
«عندما بعلو ،
عندما هو يهدي الحياة ،
ويطعم الحيّ ،
يطعمه ويسقيه ،
فانه يعزف ويغني لسعادته ،
ويرددون وراءه» .
وفي نصّ آخر عن بعلو :
«لقد نهض فعزف وغنّى ،
وقيثارته بين يديه ، غنّى الشاب بروعة .
إن صوته جميل» .
وفي Ug., V,III, 2= KTU,1.108 :
«يحاكم ايلو وحدّو -
الذي يغني ويعزف على الناي والقصبة ،
على الطبل والقيثارة
بين الراقصين» .

وعناتو ليست غريبة هي الأخرى عن فن الموسيقى . فنقرأ في المقطع Ug.,V,III, 3=KTU, 1.101 :
«لقد غسلت عناتو البتول يديها ،
غسلت أصابعها عروس الشعب ،
وأخذت الناي بيدها ،
ووضعت العقد على صدرها ،
وشرعت تغني لطافة بعلو الجبار» .

ولقد ترافقت عملية تقديم القربان بالعزف على الآلات الموسيقية أيضاً (C12=KTU, 1.12) :

«اسكبي الخمر عند البئر ياابنة ايلو ،
واعزفي على الصنج ياابنة الخالق !» .

إذاً لقد عزف الأوغاريتيون على الصنج والقيثارة والناي والطبل والقصبة

والمزمار وآلة أخرى تشبه العود . ولا ريب أنه كان من الممكن أن تكون لديهم فرق موسيقية .

تسمح لنا قراءة الوثيقة RŠ 15.30+15.49+7.387 التي تحمل تعليمات عن ضبط موسيقى النص المدوّن هنا (نشيد مقدس) ؛ تسمح لنا أن نكوّن صورة محددة إلى درجة ما عن نموذج من نماذج الموسيقى الأوغاريتية . وبصرف النظر عن أن موضوع تأويل هذا اللوح لا يزال اشكالياً فإنه يمكننا أن نسجل الآن بعض الاستنتاجات . فالنص المدوّن على اللوح هو نص حوري لكننا نعتقد أن ثمة موسيقى مماثلة للموسيقى المسجلة هنا قد رافقت تأدية النصوص الأوغاريتية نفسها . لقد عرفت أوغاريت نظاماً مدروساً لكتابة الموسيقى الأمر الذي يدل عن أنه كان قد توفر لدى الأوغاريتيين حجم معين من المعارف الموسيقية . وتبين دراسة المفاهيم التي استخدمت للدلالة على مقامات موسيقية معينة أن منشأها الأصلي كان في بلاد الرافدين . وتبيّن قراءة كل من فلاستين وكليمر أن كل جملة موسيقية تتناسب تماماً مع بيت من أبيات الشعر وكل نغمة موسيقية تتناسب مع مقطع منه . فاللحن بني في اطار طبقة موسيقية واحدة بينما يغيب تنوع النغمات غياباً تاماً تقريباً . ويندر أن نجد في تأويل كليمر حالة يقابل فيها المقطع الواحد نغمتان موسيقيتان ، أما في النموذج الآخر الذي تقترحه فتغيب مثل هذه الحالات غياباً تاماً . فاللحن ذو إيقاع واحد ويعاني فقراً شديداً إلى التنوّع والانتقال من طبقة إلى أخرى . وكانت التأدية تتم بصوتين : دور للمؤدي وآخر للفرقة المصاحبة له .

لقد عرفت اللغة الأوغاريتية واللغات السامية الشمالية الغربية الأخرى النبرة الزفيرية القوية وبالتالي فقد تطوّر هنا الشعر النغمي القائم على حساب المقاطع النبرية في بيت الشعر بصرف النظر عن عدد المقاطع غير المنبورة القائمة بينها . فلم تكن هناك أهمية لطول الأصوات الموجودة بين النبرات او قصرها مع أن ظهور الأصوات الطويلة يخفف من وتيرة الكلام . وإذا ما نظرنا إلى القصائد من وجهة نظر إنشادها فإن الكلمة وما يتصل بها من أدوات وضمائر لاحقة[131] تؤلف الوحدة البنوية البسيطة التي تقوم عليها . ويسمح لنا التتابع الحر للأشعار التي تحمل عدداً متبايناً من النبرات أن نفكر أن العروض الحر هو السمة التي تميزت بها المصاحبة الموسيقية للشعر . وهذا ما تؤكده قراءة المصاحبة الموسيقية للنص الشعري الأوغاريتي . وفي هذه الحال كان ثمة توافق بين الشعر والجملة الموسيقية (يُدرَسُ العروض الأوغاريتي في أعمال : Young, 1950, p.,124-134; Margalit, 1975, p.,289-313) .

131 ـ لقد بيّن سيجرت ان الشعر التوراتي القديم يتصف أيضاً بأن الكلمة فيه عبارة عن عنصر إنشائي شعري بصرف النظر عن عدد المقاطع وطولها وتوضع الحركات على الكلمات (سيجرت ، 1953 ـ 1957) .

فلنعرض هنا بعض الأمثلة (غني عن القول أن الحركات المدونة في العمود الثاني هي حركات مفترضة) في ملحمة قراتو :

ṯ'ar 'um tkn lh	ṯa'aru 'ummi takūnu liḫi	_'_ '_ _'_ '_
mṯlṯt kṯrm tmt	maṯlaṯatu kaṯarūma tamūtu	_'__ __'_ _'_
mrb't zblnm	marba 'atu zabulunūma	_'__ __'_
mḫmšt y'itsp ršp	maḫmašatu y'it 14'a>sapu rašāpu	_'__ _'__ _'_
mṯdṯt ġlm ym	maṯdaṯatu ġalama yammu	_'__ '__ '_
mšb't hn bslḥ ttpl	mašba'atu henna bišalaḥi	_'__ '_ _'__
	tittapalu	__'_

يتضح من النموذج الموما اليه هنا أنه تتناوب هنا اربعة أبيات من الشعر المنبور ثم ثلاثة أبيات ثم بيتان وفي غضون ذلك تفتح الأبيات الأربعة المنبورة ثم تغلق مجموعة أبيات تشكل مغزى واحداً . أما عدد المقاطع الموجودة بين النبرات فيتراوح من مقطع إلى خمسة مقاطع .

وفي ملحمة بعلو الجبار :

t'iḫd bn. 'ilm.mt	ti'iḫadu bīna 'īlima mūta	-'- '- '-- '-
bḥrb tbq'nn	biḥarabi tabaqqa ˤanana	-'-- -'----
bḫṭr. tdrynn	biḫaṭari tadarrayanana	-'-- -'----
b'ist. tšrpnn	bi'isti tašarrapanana	-'- -'----
brḥm. tṭḥnn.	biraḥami taṭaḥḥanana	-'-- -'---
bšd tdr'nn	bišādi tadarraˤanana	-'- -'----
š'irh lt'ikl ˤṣrm	ša'iraha la ti'iklu ˤaṣarūma	-'-- ' -'- --'-
mnth. lt<'i>kl npr[m]	manataha la ti<'i>klu naparū [ma]	-'-- ' '- --'-

تتناوب هنا أربع أبيات منبورة ثم بيتان ويتراوح عدد المقاطع الموجودة بين النبرات من مقطع إلى ثلاثة مقاطع . وفي حال توتر الحركة يلجأ الراوي إلى بيتين منبورين وإلى تغيير نظام الكلمات والقافية .

يتسم الشعر الأوغاريتي بغياب تحديد عدد النبرات والمقاطع في القصيدة كلها تحديداً دقيقاً ، ومع أن الراوي كان يسعى كي يكون عدد النبرات واحداً في القصيدة كلها ، إلا انه كان يتراجع عن ذلك بسهولة ساعياً لبلوغ التعبيرية في المعنى والنغمة . وفي بعض الحالات كانت تظهر القافية (نادراً وكاستثناء) .

إن الروايات الشعرية الأوغاريتية هي روايات فولكلورية وكانت محاولة تدوينها واحدة من أقدم محاولات تدوين الشعر . ولذلك فمن الطبيعي أن تتصف بالسمات التي يتصف بها بناء المؤلفات الفولكلورية الأدبية .

وإليها ينتمي في المقام الأوّل وجود كثرة من الإعادات الشعرية .

وفي بعض الحالات (ملحمة أكخيت ، وبناء بيت بعلو الجبار ونص ولادة آلهة الخير والعطاء) بقيت لنا التعليمات المباشرة التي كانت تعطى للمؤدين لإعادة مقاطع معينة من النص . ففي ملحمة قراتو تروى قصة حملته على اودومي للحصول على عروس ، تروى مرتين : في أول الأمر على شكل امر من ايلو تلقاه قراتو في حلمه ثم على شكل رواية مباشرة . ويتطابق النصان تطابقاً تاماً ما عدا الصيغ الفعلية طبعاً .

لكن سرد الرواية يقطع بمشهد اضافي هو حجّ قراتو إلى معبد عشيراتو-ايلاتو حيث أقسم فيه يميناً غدا عدم التزامه به ذريعة للمرض المميت الذي ألمّ به فيما بعد . ويبدو أن غياب هذا المشهد من أوامر ايلو هو تأكيد على الاستقلالية التي يتمتع بها قراتو الذي اتخذ خطوة على ذلك المستوى من الخطورة بمبادرة شخصية منه ودون أن يتلقى اشارة واضحة ومحددة من الآلهة . وثمة مشهد آخر تعالجه الرواية بدقة وتفصيل وهو محادثات قراتو مع الملك بابيلي : يُقحم هنا حديث بابيلي مع زوجته الذي يبدو أنه كان الأساس (النص متهدم) الذي استند إليه هذا الأخير في مفاوضاته مع قراتو ؛ وثمة مشهد ثالث هو مجيء رسل بابيلي الذي

يجري الحديث عنه مرتين وفي كل مرة كان موقفهم يتغير حسب الظروف الناشئة . ففي البداية لم يكن الملك يعرف مطالب قراتوا ولذلك عرض عليه فدية مقابل فك الحصار عن المدينة ويعاد كلامه هنا تماماً وفق ما جاء في أوامر ايلو ؛ وبعد أن أخذ بابيلي علماً بطلب قراتو الزواج من العذراء ـ الحورية عبّر عن الحزن الشديد الذي سيصيب اودومي نتيجة ذلك الزواج وكانت هذه هي ذريعته لرفض طلب قراتو . ويعاد وصف مشهد الحزن الذي وقع على أودومي عندما يصف الراوي خروج العذراء الحورية من بيت أبيها عروساً لقراتو . وغني عن القول هنا أن حديث كل من قراتو وبابيلي يعاد مراراً وتكراراً في الرواية : في حديث مباشر بين الاثنين ومن ثم عبر «الوفود» . ويعاد وصف مشهد وليمة المأتم التي أقامها قراتو مرات ثلاث ، ومرات ثلاث يعاد وصف مشهد بكاء قراتو المحتضر في حضن ولده ايليحاو وابنته الثامنة . ويتوجه ايلو مرات ست بالطلب إلى الآلهة كي يقوم أحدها ويشفي قراتو من مرضه . ثم يتكرر مشهد شفاء قراتو مرتين : في المرة الأولى كأمر من ايلو وفي الثانية كفعل تقوم به إلهة الشفاء سعاتيكاتو . ويعاد حديث ياسيبو الموجه إلى قراتو مرتين أيضاً : على لسان مؤيديه الذين أشاروا عليه بالحجج التي دفعته للمطالبة بالسلطة ؛ ثم بحديث مطوّل وجهة هو نفسه مباشرة إلى أبيه قراتو .

وهناك ظاهرة مماثلة نطالعها في ملحمة أكخيت . حيث يعاد هنا مرتين وصف معاناة دانيلو بسبب حرمانه من إنجاب طفل يرثه ، ثم وصف الوليمة التي أقامها للآلهة ملتمساً عطفها . فقد أعيد وصف المشهد في المرة الأولى على لسان الراوي نفسه ثم أعاد بعلو وصفه . أما وصف الابن المثالي فيعاد تكراره حرفياً مرات أربع : على لسان ايلو وبعلو ودانيلو . وتوصف أعمال دانيلو كحاكم مرتين وبالحرف الواحد . وتعد نداءات عناتو الموجهة إلى أكخيت تكراراً هي الأخرى من حيث بنيتها . ويوصف مقتل أكخيت مرتين : مرة على لسان عناتو في حديثها مع يتبانو وأخرى على لسان الراوي نفسه . ويعرض استعداد دانيلو للرحيل مرة في ندائه الموجه إلى باغاتو ومرة ثانية على لسان الراوي نفسه .

وفي ملاحم بعلو يتكرر مرتين تهديد موتو لبعلو بالقتل . ويعاد وصف مأتم بعلو حرفياً مرتين كان ايلو الشخصية الرئيسة في احداهما وعناتو في الثانية . ثم يوصف شعور عناتو نحو بعلو مرتين دون أي تغيير وكذلك يتكرر وصف الظواهر الطبيعية التي تدل على عودة بعلو إلى الحياة من جديد . ويعاد مرات خمس وصف القرابين التي ينبغي على عناتو تقديمها قبل أن تتوجه إلى بعلو أو ايلو ؛ دون تبديل أية كلمة . وكذلك يتكرر وصف طقس غسل يدي عناتو مرتين تكراراً حرفياً . وتعاد رواية النص الذي يتحدث عن عدم وجود بيت لدى بعلو مرات أربع دون أية تغيرات . ثم يوصف مرات ثلاث مشهد جمع المعادن الثمينة لبناء البيت مع بعض التغيرات الطفيفة . أما رواية بعثة ايلو إلى عناتو فتكرر حرفياً مشهد بعثة بعلو إلى الإلهة نفسها ويعاد تكرار هذا المشهد الأخير مع بعض التغيرات البسيطة في رواية بعثة ايلو إلى كوثروخسيس .

وتوصف بعثة يمّو الى اجتماع الآلهة مرتين : مرة في الأمر الذي وجهه يمّو إلى خدمه ثم في رواية الراوي نفسه .

ويتكرر في مقاطع رواية شاباشو احدى عشر مرة نداء باخالاتو إلى أمها شاباشو طالبة منها أن تدافع عن الحية لدى الآلهة .

وفي النص الذي يروي ولادة آلهة العطاء يتكرر مرات ثلاث نداء زوجات ايلو إليه .

تقترب الصيغ الشعرية من حيث طبيعتها من العناصر التي تتكرر ولكن استخدامها يختلف عن التكرار في أنه لا يقتصر على مؤلّف واحد بل يُعدّ سمة مميزة للشعر الأوغاريتي كله . وسوف نرى أن بعضها ينسحب على الانتاج الشعري في آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها .

نذكر من هذه الصيغ على وجه الخصوص :

«رفعوا أصواتهم وصاحوا»

(وثمة صيغ مماثلة في التورات) ؛

«البقرة تخور على عجلها ،
وبنو خوبسو يبكون على أمهاتهم ،
هكذا ستئن اودومي» ؛

قارن التعبير المماثل :

«مثلما قلب البقرة على عجلها ،
مثلما قلب الغنمة على حملها ،
هكذا قلب عناتو على بعلو»

(اظهار الشعور) ؛

«استوى على العرش الملكي ،
على الكرسي ،
على عرش السيادة»

(صيغة تثبيت السلطة) ؛

«دقت الأرض بقدميها ،
واهتزت الأرض»

(صيغة ايقاظ عواطف عناتو) ؛

«حينما جاءت إلى ايلو ،
الى منبع النهر
قرب منبع المحيطين .
جاءت دائرة ايلو
ودخلت مأوى الملك أبي السنين .
انحنت عند قدمي ايلو ووقعت ،
وسجدت له وقدمت التبجيل» .

(صيغة المجيىء إلى ايلو) ؛

«وفي أثناء ذلك تخاذلت ركبتاه
وانبجس العرق على وجهه ،
وارتجف فخذاه
وتموج أسفل ظهره»

(صيغة الخوف ، الحزن وهلمجرا) ؛

«فليقتلع أساسات بيتك ،
فليهدم عرشك الملكي ،
فليكسر عصاك ، رمز القاضي» .

يستخدم الشعر الأوغاريتي استخداماً واسعاً النعوت الثابتة التي تنتقل من رواية إلى أخرى . وسوف نعرض هنا بعضها : **ايلو** اب الناس ، خالق الخلق ، ثور ، المعطاء العطوف ، المقدس ، اب السنين ؛ **بعلو** الجبار ، الفارس ، العليّ ، راكب السحابة ، **عناتو** البتول ، عروس الشعب ، **موتو** البطل ، حبيب ايلو ؛ **قراتو** النبيل ، خادم ايلو المتأدب ؛ **اودومي** العظيم الجبار ، عمل ايلو وهدية أبي البشر ؛ **عشرتا** مجد بعلو ؛ **دانيلو** الزوج الرابايتي الخرنامي ، الشاب ، **كوثروخسيس** ، الصفة الدائمة التي أزاحت الاسم الأصلي لهذا الإله ؛ **أكخيت** الشاب ؛ **ياتبانو** المتلائم بسرعة ، **ياغانو** حاملة الماء ، غارفة الندى للشعير ، العارفة حركة

النجوم ؛ الحمار الربل ؛ الثور السمين ؛ السرج الفضي ؛ جلال أصفر اللون (مرصع بالذهب) ؛ شاباشو مشعل ايلو ؛ الخمر دم الكرمة ؛ لاتانو الحية المؤذية ، التي تتلوى ؛ عشتارو المخيف . لكن الروايات الأوغاريتية تجاوزت النعوت المشوبة بالعواطف والتي كان يمكن أن تعطي الشعر مزيداً من التعبيرية وتبرز موقف الراوي من روايته أو تساعد المستمع أن يتصور الوضع أو المادة بوضوح أكثر . وهكذا كانت النتيجة أن تحولت الرواية الى الموضوعية واكتسبت شكل الرصانة الهادئة[132] .

تشكل مشاهدات أ . يا . غوريفيتش (غوريفيتش ، 1979 ، ص 116) التي دونها عن الساغات الاسلندية أهمية كبيرة لفهم الوظيفة الاجتماعية التي أدتها مثل هذه الروايات . فالأسلوب البسيط الدقيق الخالي من أية جماليات يساعد على إلغاء الحدود الفاصلة بين العالم الذي يجري التعبير عنه والحياة اليومية العادية ويظهر وهم قربهما من بعضهما بعض وتداخلهما كل في الآخر . ونضيف إلى ما قيل أن الصفات غير الثابتة قد تعكس التجربة الخاصة للراوي المعني الأمر الذي لا يهتم له المستمعون فالمجتمع لا يهتم إلا بالتجربة الجماعية التي توارثتها الأجيال .

ويعد أسلوب النثر الأوغاريتي الموازي الأدبي لما جرى الحديث عنه هنا ، وخاصة ما يتعلق منه بالوثائق حيث يدخل كاتب الوثيقة في صلب الموضوع مباشرة . ولم يأت هذا القرب مصادفة : في هذه الوثائق يدون الموقف الشخصي (موقف كاتب الوثيقة من الصفقة وأطرافها وموضوعها) الذي له أهمية اجتماعية : أي حقيقة عقد الصفقة نفسها . ولذلك لا نجد في الوثائق ما يمكن أن يكون تقويماً لحالة وقوع الفعل .

تخلق المواد التي درسناها هنا تصوراً عن الشعر الأوغاريتي مؤداه أن هذا الشعر عبارة عن أختام ولبنات يستخرجها الشاعر من مستودعات ذاكرته عند الضرورة ويقيمها في المكان الذي يراه ضرورياً . وتظهر الحالات والعواطف والأحاديث موحدة ومتشابهة جداً . بل والأكثر من هذا ان مقارنة ملحمة قراتو وملحمة اكخيت مع بعضهما بعض ثم مقارنتهما بالكتابات التاريخية للملك الالاخ إدريمي أو الملك موآب ميشي تبين ان الروايات التاريخية والشبه تاريخية قد قامت هي الأخرى على أساس مخطط واحد : تحل المصائب على الملك البطل لكنه يتغلب عليها وبمساعدة الآلهة يتغلب على عدوه (Leverani, 1970,p.,859-869) . وكنا قد أشرنا إلى أنه ينبغي البحث عن أسباب هذه الظاهرة في الطابع المقدس للشعر الأوغاريتي وبالتالي في خضوعه لقانون واحد واعتماد صانعيه وحامليه على مبدأ التقليدية ونبذ أي شكل من أشكال التنويع . ومع ذلك استطاع الشعراء الاوغاريتيون أن يعبروا عن العالم الداخلي لأبطالهم وخاصة الحالات العاطفية التي كانوا يعيشونها . فالحالات الفردية الفريدة تطلبت بدورها وسائل تجسيد فردية خاصة وقد استطاع المبدعون الأوغاريتيون إيجاد هذه الأخيرة .

فأثناء تحدثهم عن أحاسيس ومعاناة أبطالهم اقتصر الرواة الأوغاريتيون أحياناً

132 ـ هذه الصفة التي يتسم بها الشعر الروائي الأوغاريتي تجعله قريباً من النثر الروائي لمنطقة آسيا الأمامية الواقعة على المتوسط . ونشير هنا إلى نقش ميشا ملك مواب (KAI, 181) كمقابل تاريخي .

على تنويهات بسيطة . ففي ملحمة أكخيت قيل عن دانيلو مثلاً :
«تعيس دانيلو ، الزوج الرابايتي ،
يحن دانيلو الزوج الخرنامي» .
وجاء في الملحمة نفسها عن عناتو انها : «خلقت الحقد في قلبها» . وفي ملحمة بعلو الجبار : «واغتاظ بعلو القدير» . غير أن شعراء أوغاريت لجؤوا في غالب الأحايين الى وصف المظاهر الخارجية للحالة العاطفية التي عاشها أبطالهم . وبالتالي فقد برز طابع الشخصيات الرئيسة عبر سلوكها نفسه . وكنا قد أشرنا سابقاً إلى بعض الصيغ التي تمثل وصفاً لمثل هذه المؤشرات . ولا حرج في أن نورد بعضاً آخر منها :
في ملحمة قراتو نقرأ :
«لقد دخل خدره وبكى ؛
سقطت دموعه ،
سقطت فعلاً على الأرض ،
فعلاً بللت فراشه ،
عندما بكى .
وغفا على دموعه .
ارهقه أنين الأحلام ،
وأضجع وهو يئن ،
منكبّاً على وجهه» .
وفي ملحمة أكخيت يمثل أهمية خاصة بالنسبة لنا مشهد متهدم مع الأسف : عندما يخبر الغلمان دانيلو بهلاك ولده . يصوّر المؤلف هنا حزن دانيلو واضطراب روحه وانتقاله من حالة اليأس إلى الأمل ثم إلى اليأس من جديد :
«عندما رفع عينيه فإنه رأى :
لا (   )
يسير الغلمان في موكب احتفالي .
فخرج ، و : بلى : ذهب ،
و : بلى !! ذهب !
ضربتين على رأسه ضربوه ،
وثلاث مرات في روحه !
شعورهم المجعدة عقدت بمناديل ،
نعم على رؤوسهم مناديل (   )
(   ) خصل شعورهم .
وهم : بلى ، يسكبون الدموع ،
ثقيلة كخمسة أثقال !
لقد مزقوا ثيابهم ، بأيديهم
مزقوا غطاء أجسادهم .
مجدي ثابت وراسخ .
(   ) - ي !
أخباركم الطيبة تفرح قلب دانيلو !
لقد ضربت عناتو رأسي ،
وحطمت عناتو رأسي !
لقد رأت - بلى ! - انهياري !
خرجت روحهم كنسمة
كنحلة نفسهم ،
كرائحة طيبة من أنوفهم !
لقد جاؤوا ،
رفعوا أصواتهم وصاحوا :
«اسمع يادانيلو أيها الزوج الرابايتي ،
اكخيت الشاب ميت ،
لأن عناتو العذراء
أطلقت روحه كنسمة ،
ونفسه كنحلة !»
عندئذ تخاذلت ركبتاه ،
ثم انبجس العرق على وجهه
وهناك اهتز فخذاه
وتموّج أسفل ظهره» .
قارن أيضاً في ملاحم بعلو :
«وما ان رآها ايلو ،
حتى خلع الخاتم (؟) وابتسم ،
ثم وضع قدميه على المسند ،
وتراقصت أصابعه» .

ولقد أتى وصف سعادة عناتو في ملحمة بناء بيت بعلو فريداً حيث حاول المؤلف تصوير شعورها :

«اتسعت كبدها ،
ضجت كبد عناتو بالسعادة ،
عندما غاصت ركبتاها في دم الأبطال ،
والأساور في دم الشجعان» .

نصادف في بعض الحالات مبالغة في رسم الشخصية : عندما يوصف موتو ، وكذلك شاهارو وشاليمو بأن لهم «شفة في السماء وشفة في الأرض» ، لقد كان على مثل هذا الوصف أن يعطي المستمع تصوّراً عن حجمهم الكبير وبالتالي عن قدرتهم المخيفة على الأكل .

لقد صادفنا في الأمثلة الواردة هنا بعض المقارنات مع أن وجودها في الشعر الأوغاريتي الذي وصلنا نادر . ويبدو وصف الدموع بالأثقال الخمسة والأربعة معبراً جداً .

يشغل وصف المشاهد التي تشارك فيها الطبيعة أو بعض عناصرها مشاركة فعالة في شؤون البشر ، يشغل مكانة هامة في الشعر الأوغاريتي . ويعود ذلك دون ريب الى التصورات التي كانت سائدة عند الأوغاريتيين عن الترابط العام للظواهر مع بعضها بعض وانه يقف خلف كل ظاهرة من هذه الظواهر «سيّدها» . ففي ملحمة قراتو مثلاً :

«سوف يبكيك أبوك وجبل بعلو ،
سابانو الجبل المقدس ،
سوف ينتحب المكان المقدس العظيم ،
المكان المقدس حيث تنسبط حدود الأرض اللانهائية» .

وفي ملحمة أكخيت صورت لنا الحالة المأساوية عبر حال الشجرة التي يقضى دانيلو تحتها بين الناس (انها تجسيد لمركز العالم) :

«جفت الشجرة العظيمة القائمة في الساحة ،
واحنت رأسها ،
وانحنت غصون الشجرة الجبارة» .

ونقرأ في ملاحم بعلو :

« . . . . لأن الكلمة عندي ، : وأنا أقول لك ،
قولاً وأعيده على مسامعك ،
كلمة الشجرة وهسيس الحجر ،
غناء السماء مع الأرض ،
والمحيط مع النجوم» .

لقد كانت مثل هذه التشبيهات منتشرة انتشاراً واسعاً في آسيا الأمامية المطلة على المتوسط واستمرت على مدى مئات السنين بعد هلاك أوغاريت الأمر الذي تؤكده التورات[133] . ويدل هذا على عموميتها وقدرة التصورات القائمة خلفها على الاستمرار .

في نهاية حديثنا هذا لم يبق لنا سوى أن نقول بعض الكلمات عن الأساليب التي اتبعها الرواة الأوغاريتيون في تأليف الشعر . ونتيجة لتهدم النصوص التي لم تصلنا إلا على شكل مقاطع فإن تتابع النص في بعض الملاحم قد رمم بصورة افتراضية فقط ، أما توضع ملاحم بعلو الجبار فغير واضح قط ونستطيع أن نستكشف طرق ترتيب المواد ومبادئها بدرجة من الدقة تزيد أو تنقص . وهذا ينسحب في المقام الأول على ترتيب المشاهد ترتيباً متناسقاً مع الأخذ بالحسبان

133 ـ قارن : اشعياء الاصحاح الثاني والخمسين : «الجبال والآكام تشيد أمامكم ترنما وكل شجر الحقل تصفق بالأيادي» . المزمور السادس والتسعين : «لتفرح السموات ولتبتهج الأرض ليعج البحر وملؤه ليجذل الحقل وكل ما فيه لتترنم حينئذ كل أشجار الوعر أمام يهوه لأنه جاء . جاء ليدين الارض ، يدين المسكونة بالعدل والشعوب بأمانته» . المزمور الثامن والتسعين : «ليعج البحر وملؤه المسكونة والساكنون فيها . الانهار لتصفق بالايادي الجبال لترنم معاً أمام الرب لأنه جاء ليدين الأرض . يدين المسكونة بالعدل والشعوب بالإستقامة» . المزمور مائة وثمانية وأربعين : «الجبال وكل الأكام الشجر المثمر وكل الارز . الوحوش وكل البهائم الدبابات والطيور ذوات الاجنحة . ملوك الارض وكل الشعوب الرؤساء وكل قضاة الارض . الاحداث والعذارى أيضاً الشيوخ مع الفتيان ليسبحوا اسم يهوه لانه قد تعالى اسمه وحده . مجده فوق الارض والسموات» .

تسلسلها الزمني . ولذلك تبدأ المشاهد التي تتناوب بعضها بعض بكلمات من مثل «وعندئذ» «حينها» ، «بعدئذٍ» ، «ومن ثم» وهلمجرا . ولا نستطيع أن نلاحظ أي سبق للزمن أو تأخرٍ عنه .

أما السمة الثانية فهي إكتمال كل مشهد . ولقد خلقت هذه السمة تصوراً مؤداه أن المشاهد هي التي كانت تشكل مادة الروايات خاصة ، نسجت فيما بعد في نسيج واحد . ونحن لا نملك مواد تسمح لنا أن نقيس هذه الرؤية على واقع الأشياء مع أنها رؤية ممكنة جداً فالروايات الأوغاريتية هي كما وصلتنا عبارة عن قصص كاملة تطوّر موضوعها فيما بعد إلى رواية شعرية .

والسمة الثانية هي وحدة مخطط الرواية الأوغاريتية . فلا نقع فيها على أي موضوع ثانوي والراوي لا يهتم إلا ببطل الرواية وخصمه . أما الشخصيات الأخرى فلا تثير اهتمامه إلا بالقدر الضروري لتطوير الفعل الروائي .

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى المكانة الخاصة التي يشغلها النص الذي يحمل رواية ولادة الإلهين شاهارو وشاليمو . فهو عبارة عن سيناريو لمسرحية مقدسة ولذلك تمكن مقارنته بالمسرحيات اليونانية القديمة . فنقع هنا على «دور» يلعبه ايلو وزوجتاه ثم نجد اشارة إلى الشخصيات الأخرى : الكهنة والكاهنات الذين لعبوا دور الآلهة والآلهات ثم نرى الوجوه الأخرى المشاركة في إقامة المراسم . ويمكننا أن نفترض أن المراسم ترافقت برواية شعرية عما يحدث . ولا يستبعد أن تكون التأدية الطقسية كالروايات الشعرية قد ترافقت في حالات أخرى بتأدية طقسية لها .

لا ريب أن وجود المجلس والاجتماع الشعبي في أوغاريت قد شكل تربة ملائمة لتطوّر فن الخطابة فيها ؛ فقد كان ينبغي على الحكام وكبار الموظفين ـ في أقل تقدير ـ أن يتوجهوا إلى الشعب في مختلف المناسبات . وكنا قد أشرنا إلى أن الملكة الأم أزمعت أن تتوجه إلى مجلس المدينة لتشرح ما حدث في عائلة اميشتمرو الثاني . وعندما كان القاضي يقضي بين الناس عند بوابات المدينة لم يكن بمقدوره إلّا ان يشرح للناس قراراته .

ولم يصلنا تدوين للخطابات التي كانت تلقى في أوغاريت ؛ قد لا يكون لها وجود أصلاً ؟ ولذلك لا نستطيع أن نحكم على فن الخطابة في أوغاريت إلا استناداً إلى بنية الكلام الوارد في الروايات الشعرية ، وبناء نصوص الصلوات وبعض النصوص الأخرى .

وكان من الممكن ألا تختلف الخطابات عن الروايات بالمعنى الضيق للكلمة . ويتضح هذا خاصة إذا ما أخذنا بالحسبان أن كلام ايلو الموجه في ملحمة قراتو الى البطل الرئيس يتطابق تماماً مع الرواية التي تنقل إلينا وصفاً لحملة قراتو . وفي هذه الحالة يقوم الفرق بين كلام الفرد والرواية التي أعطيت صفة الموضوعية في أنها جاءت على لسان ايلو ، أي شخصية معينة من شخصيات الرواية وتمثل أمراً موجهاً إلى شخصية أخرى في الرواية نفسها . ولكن قد تتزيّن الخطابات بمسوح عاطفية ، وفي هذه الحال ادخلت أيضاً نعوت تؤدي مثل هذا الدور . لقد كان

ترديد الكلمة أو التعبير وسيلة هامة من وسائل التعبيرية . ففي كلام قراتو الموجه إلى الملك بابيلي نقع على وصف للعذراء ـ الحورية مصوغ على شكل سلسلة من التشبيهات . ويبين هذا الوصف موقف قراتو من زوجة المستقبل . أما بكاء قراتو فيمثل موقفاً عاطفياً متوتراً جداً بنيته واضحة : يتحدث الباكي عن علاقة المحزونين تجاه الميت وإلى أية حال يمكن أن يؤدي بهم موت قراتو ثم ينفي إمكانية موت البطل في صيغة مجموعة من الأسئلة البيانية المنمقة ؛ وهذا يعني وجوب إقامة وليمة طقسية ، ثم يتحدث عن أن المكان المقدس الأعظم الذي هو جبل سابانو سوف يبكي قراتو ، أي سوف تبكيه الأرض كلها ، وأخيراً يعلنه نجلاً إلهياً خالداً . ويتضح هنا تقاطع موضوعين اثنين : بكاء الميت ونفي إمكانية موته .

أما كلام ياسيبو فقد صيغ بمعنى آخر . ففيه تظهر بوضوح ودقة العناصر الرئيسة للخطابة التي عرفناها فيما بعد في الخطابات اليونانية القديمة : النداء ووصف الوضع الراهن ثم الخلاصة[134] .

وتنتسب الرسائل من حيث بنيتها إلى الخطابة . فقد بنيت النصوص وفق مخطط واحد : صيغة الإرسال التي تحمل اسم المرسل ثم التوجه إلى الكاتب بطلب «القول» أي أن يقرأ الرسالة إلى المرسل إليه ، تلي ذلك التمنيات الطيبة ثم الأخبار . وهانحن نورد هنا مثالاً من رسالة في PRU,II,15 : «كلمة تاليانو . أخبر ساريلي أميّ . فليكن لك السلام ولتحفظك آلهة أوغاريت وتهديك السلام . أمي ، اعلمي أنني دخلت أمام وجه الشمس «ملك حتي ـ إ. ش .) وشع نوره عليّ بقوة . فلتفرح والدتي والدي ، ولا تقلق عليّ . فأنا الآن خارادو . كل شيء على ما يرام . فهل كل شيء عند والدتي على ما يرام ؟ أجيبيني» .

الفن التعبيري في أوغاريت

كان ر . دوسّو أول من درس الفن التعبيري الأوغاريتي في معرض تحليله للفن الفينيقي في الألف الثانية قبل الميلاد (Dussaud, 1949) ؛ ويبقى عمل دوسّو هذا أهم مرجع في هذا الموضوع . والحديث يجري هنا عن التماثيل الصغيرة والرسوم النافرة التي اكتشفت أثناء السبريات التي جرت في أوغاريت في ثلاثينات قرننا هذا ؛ ويجري الحديث أيضاً عن الرسوم والصور التي رسمت على الأواني والصحون . وتبين المواد الموجودة بين يدي الباحثين أن تأثير مصر وايجة وبلاد الرافدين على الفنانين الأوغاريتيين كان قوياً جداً . ومع ذلك فقد كان الفن الأوغاريتي كنعانياً اموريا في أساسه : من حيث اختيار المواضيع وطريقة تأديتها . ويتجلى هذا بوضوح في التمثال الرجالي الصغير الذي يعود تاريخه إلى النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد ، وهو ملفوف برداء ذي حاشية مزخرفة (Ug., 1,p., 140-141) . القسم العلوي من هذا التمثال مكسور . غير أن وضع اليدين يتناسب ووضع يدي تمثال ملك ألالاخ ايدريمي ؛ بمعنى آخر ، أن العملين نفذا وفق تقليد مشترك (Matthiae, 1962, p.,25-26) .

لقد كان الفن التعبيري الأوغاريتي مثله في ذلك مثل الإبداع الروائي الشعري فناً غلب عليه الطابع الديني .

134 ـ لقد انتشر الحديث الخطابي كفن خاص من فنون الكلام في منطقة آسيا الأمامية المطلة على المتوسط ، على امتداد الألف الأولى قبل الميلاد كلها . ولقد وضعت الكتابة المنقوشة على شاهدة القبر الفينيقي في صيدا (KAI, 13 ، نهاية القرن السادس قبل الميلاد) وفـق نمـوذج الحـديـث الخطـابي . ووصلتنـا من اوغاريت نماذج من الحديث الخطابي (خاصة التكرار) . ويتصـف الفن البـلاغـي التوراتي (المزامير وخاصة عظات الرسل) أيضاً بانقسامه إلى مقاطع متكاملة (ادعية) ووصف حالات واستخلاص نتائج (انظر مثلاً : ارميا الاصحاح ، 34) . اما مواعظ الرسل التي امتازت بتوتر عاطفي خاص فهي تلك التي القيت ارتجالاً ولم تكتب إلّا فيما بعد ، هـذه المواعظ اتصفت بـالـوصف الفني التزييني وبكثرة الاستعارات ومختلف الوسائل والصور التي تساعد على نقل الحال الروحية التي يعيشها المتحدث وموقفه من الظاهرة المعنية (انظر على سبيل المثال : اشعياء ، الاصحاح الأول) . وعليه فإن معارضة ثقافة الشرق الادنى القديمة بالثقافة اليونانية الرومانية القديمة المكتوبة تقوم على خطأ واضح . فمكتوبات الشرق الادنى تنحدر من تقاليد الحديث والخطابة أيضاً . ففي بناء الحديث والخطب واسلوبها ثمة تشابه كبير بين «الشرق» و«الغرب» . أمّا الاختلاف بين ثقافة الشرق الادنى والثقافة اليونانية الرومانية فقد انعكس في شيء اخر (مثلاً : في الوحدانية التي في التورات و«الوثنية» لدى الإغريق والرومان ، بل ولدى الشرقيين ايضـاً ، ثم في الايديولوجيا الملكية في الشرق والجمهورية في اليونان وروما ، وغيرها) .



[اللوحة 6] شاهارو وشاليمو يرضعان صدر عشيراتو

لقد عدّ الناس صور الآلهة والأبطال تجسيداً لهم ولذلك عبدوها . ويفسّر هذا بأسلوبية الأوضاع والحركات في تصوير الجسم اذ كان التصوير يتم برسم خطوط عامة دون توضيح التفاصيل .

ينسحب ما قيل أول ما ينسحب على إنشاء صورة ايلو . فالملاحم رسمت ايلو عجوزاً هرماً جداً مستوياً على العرش ؛ وهذه هي صورته أيضاً في ميدان الفن التعبيري ، وقد وصلنا رسم نافر على قطعة من حجر رملي موضوعه تقديم قربان (الصورة رقم 6) . يجلس ايلو على العرش وقدماه ثابتتان على المسند ، يده اليسرى مرفوعة إلى الأعلى في حركة تمثل فعل المباركة ويحمل في يده اليمنى الممدودة إلى الأمام الرغيف الذي تلقاه من مقدم القربان . ويقف هذا الأخير (الملك ؟ الكاهن ؟) بين يدي ايلو رافعاً يده اليمنى مطوية على مستوى كتفيه حاملاً بها صولجاناً ، بينما يده اليسرى ممدودة على امتدادها حاملاً بها وعاء فيه خمر (أو زيت ؟) . لقد أعطى الفنان جل اهتمامه للعلامات الخارجية التي تسمح بمعرفة صاحب الرسم . ولذلك نراه دقيقاً جداً في نحت لحية ايلو وغطاء رأسه العالي ذي النهاية الحادة ، وقرنيه اللذين كانت لهما قوة سحرية خاصة وفق قناعة ذلك العصر . كما وبذل الفنان جهداً كبيراً في نحت عرش ايلو بكل دقة . أما ملابس الاله فقد ظهر رسمها فقط ولم يبرز منها سوى قطعتين : ياقة دائرية موشاة وثنيات ثقيلة لأطراف الثوب . أما رسم مقدم القربان فهو تقليدي . لكن غطاء رأسه يذكرنا بغطاء رأس ايلو . ووصلنا أيضاً تمثال برونزي صغير موشى بالذهب يمثل ايلو (اللوحة رقم 1)* لكنه متهدم جداً ومع ذلك فإن ما بقي منه سليما يدل بوضوح أنه نفّذ وفق الأسلوب التقليدي المعروف . يظهر ايلو هنا جالساً على العرش ويداه ممدودتان ومطويتان عند المرفق ومندفعتان قليلاً إلى الأمام ؛ كفه اليمنى مرفوعة في وضع من يبارك واليسرى مضمومة في قبضة . ويرتدي ايلو قميصاً حاول الفنان إظهار أطرافه .

ولقد وجد في فلسطين تمثال مماثل يمثل الهاً جالساً (يعتقد أن عمل فينيقي) . وهكذا يبدو أننا أمام قانون مشترك عم آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها .

* الشكل في الصفحة 29

ويبدو أن رسوم بعلو الجبار قد نفذت وفق هذا القانون أيضاً . وأوضح رسم له وجد على حجر رملي أبيض يعود تاريخه إلى النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد (اللوحة رقم 3)* . ويظهر بعلو هنا محارباً يسير بحيوية ويرتدي ثوباً مخططاً وعلى رأسه خوذة عالية وله قرنان . وتنسدل ضفائره الطويلة الى ما دون كتفيه وثمة خنجر طويل في قرابه يظهر في خصره العريض . يده اليمنى مبسوطة استعداداً لتوجيه ضربة وفي قبضته اليسرى يمسك بالبرق ـ الرمح الذي يقهر بعلو الأرض به .

وفي مينة البيضا وجد تمثال مماثل لبعلو صنع من البرونز ووشي بالذهب . ويضع بعلو على رأسه هنا غطاء عالياً يذكرنا بتاج أحد ملوك مصر .

ونجد هذه الوضعية منقوشة على عمود آخر . لكن الفنان لم يستطع هنا أن يصوّر اندفاع الإله بالرغم من أنه يخطو إلى الأمام ولذلك تبدو الصورة جامـدة تقليدية . يحمل بعلو بيده اليمنى المسدولة صولجاناً يذكرنا بالصولجان المصري ؛ ويمسك بيده اليسرى النصف مطوية رمحاً موجهاً نحو الأعلى ؛ ويضع في خصره خنجراً طويلاً . وتتألف ملابس المقاتل من عقد ورداء طويل وغطاء رأس عال ومزخرف ويضع حذائين في قدميه . ونرى هذه الثياب نفسها على اسطوانة من حجر اسود RŠ 9.273 (منتصف الألف الثانية قبل الميلاد) . يظهر بعلو هنا في خوذة وقرونه طويلة جداً ممسكاً البرق في يده اليمنى ويقهر به الأرض وتلوح في يده اليسرى هراوة .

لقد أظهرت مقارنة المواد السورية المنشأ التي تحمل رسم حدد (بعلو الأوغاريتي) ان فن نحت الايقونات السوري التي تمثل بعلو لا يخرج قط خارج اطار التقليد السوري نفسه وهو يتمتع بأصالة واضحة .

وثمة مشهد آخر لبعلو نقش على أسطوانة . يظهر الإله هنا معتمراً خوذة وله قرنان ومسلحاً بفأس وهراوة يصطاد الثيران .[135]

أما رسوم الالهة (الأرجح أنها عناتو) العارية التي تقف على أسد فتخلق تصوراً حول أسلوبية التنفيذ ويبدو أن هذه التماثيل الصغيرة قد صنعت لعناتو بغرض استخدامها لتأدية فروض العبادة في المعبد . فعلى الدلاية الذهبية التي وصلتنا من أوغاريت (الرسم رقم 1)** تظهر الآلهة واقفة على أسد ويطل الجزء العلوي من جسدها على المشاهد . وقد ظهر على رأسها القسم السفلي من غطاء رأسها ، وظهرت أيضاً ضفائرها ومفارق في شعرها عميقة تنسدل إلى ما تحت كتفيها . ويداها مطويتان عند المرفق ممدودتان نحـو المشاهد ؛ وتمسك الالهة بيديها هاتين تيسين بريين اصطادتهما . ويظهر على كتف الإلهة وصدرها عقد ثمين وعلى يديها عند الكتفين والرسغ تظهر أساور . ونقش الفنان على مستوى خصرها أفعى تتلوى . أما المؤشرات الجنسية فقد أبرزت بطريقة ملفتة للنظر وخاصة مدخل فرج الإلهة الذي ظهر على شكل معيّن . ولقد وصلنا رسم مصري محفور مشابه يعود تاريخه إلى القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد الأمر الذي يدل على أن تنفيذ مثل هذه الرسوم كان يقوم على أساس قانون

135 ـ كل ما قيل لا ينفي ان يكون التمثال الصغير لبعلو راجعاً إلى النماذج المصرية المماثلة (Matthiae, 1962. p.58-61).

* الشكل في الصفحة 78 .

** الشكل في الصفحة 44 .

تشترك فيه شعوب آسية الأمامية المطلة على المتوسط كلها .

لقد وصلنا أسلوب آخر رُسم به لعناتو رسم نافر يعد جزءاً من كل يعكس اسطورة صراع بعلو وموتو . ظهرت عناتو في هذا الرسم الهة وقورة تحمل بيدها اليمنى المسدولة إلى الأسفل مادة ما ذات طابع مقدس تذكرنا بالعنخ المصري ؛ وتمسك باليسرى رمحاً . وترتدي عناتو في هذا الرسم رداءً طويلاً أظهر النحات ثقل ثنياته التي تمس الأرض .

وأخيراً لا بد أن نشير إلى رسم آخر لعناتو وهي جالسة بين أسد وثور ولها جناحان وقرن وتعتمر خوذة وترتدي ثياباً استعراضية .

ومن رسومات العبادة التي وصلتنا رسم على غطاء وعاء (اللوحة رقم 2)* يمثل الهة عارية حتى الخصر واقفة بين تيسين يقفان على قوائمهما الخلفية. وقد ظهرت تسريحة شعرها عالية وانسدلت ضفائرها إلى ما تحت كتفيها وقد أظهرها لنا الفنان عبر خطوط عميقة متموجة . وحملت الإلهة على كتفيها وصدرها عقداً وعلى رسغيها أساور . وأمسكت بيديها المرفوعتين الى الأعلى عدداً من السنابل .

وتستحق الانتباه أيضاً الرأس الأوغاريتية العاجية المرصعة بالذهب التي يعود تاريخها الى الربع الثاني من الألف الثانية قبل الميلاد (اللوحة رقم 9)** وعلى الأغلب أن هذه الراس عبارة مقطع من تمثال اله ما . وتدل السمات العامة للرأس أن التمثال هو لعناتو . لقد امتنع النحات عن إبراز أية تفاصيل أو سمات للمادة التي بين يديه ، فلم يبرز الوجنتين أو الذقن . أما الانكسار الحاصل في تكوين الفم فهو الإشارة الوحيدة التي تسمح لنا أن نستشف أحاسيس ومشاعر الآلهة .

كنا قد أشرنا سابقاً إلى اللوحة التي تمثل الالهين شاهارو وشاليمو وهما يرضعان صدر عشترتو .[136] لقد نقش هذا الرسم على كسرة من العاج خصصت للسرير الملكي الاستعراضي . وظهرت الالهة في هذه اللوح واقفة ووجهها نحو الناظر ، لها قرنان فوق رأسها وجناحان خلف ظهرها ، ضفائرها تتطاير وتحط على صدرها ، ترتدي ملابس استعراضية تصل ثنياتها الثقيلة إلى أسفل قدميها . ولقد ظهر التوتر على الغلامين وأبرز الفنان الحركة الحادة في انسدال اليد اليمنى . وهذا الرسم أيضاً صنع لتأدية فروض العبادة في المعبد . وإلى جانب الدافع الديني يحمل الرسم دافعاً آخر هو تبجيل الأم التي تطعم الأطفال . وهذا ما يدل عليه التركيب التعبيري للرسم النافر . ففي الوسط رسمت أم تحضن أطفالاً وتسترعي نظرة الأطفال المرفوعة إلى الأم انتباه الناظر كله (اللوحة رقم 6)*** .

إلى جانب الرسومات التي تحمل طابعاً دينياً مقدساً عرفت أوغاريت أيضاً فنّاً تعبيرياً زمنياً . فقد حملت لنا الآثار صوراً للملوك والأمراء : في رحلات الصيد ومقارعة الأعداء وعقد القران وتأدية القسم عند توقيع الاتفاقيات وغيرها . لكن هذا الفن الزمني لم يتأثر كثيراً بالفنون الايجية والرافدينية وفن آسية الصغرى . غير أنه تأثر إلى درجة كبيرة بالفن المصري ، وهذا ليس غريباً لأن هذا الفن لم يكن مقيداً بقواعد الفن الديني بل كان خاضعاً لتأثير الموضة . ولذلك فسوف نقوّم مثل هذه الآثار في الفصل القادم .

136 ـ لكن الأمر يختلف عند جوردون (1965 ، ص 146) الذي يرى هنا رسماً لـ «أمراء» الشباب . اما وارد (1969 ، ص 225 ـ 239) فيرى أن هذا التمثال لعناتو ولـ «اميرتين» : المطعمتين عشيراتو وعناتو .

* الشكل في الصفحة 72

** الشكل في الصفحة 130

*** الشكل في الصفحة 108

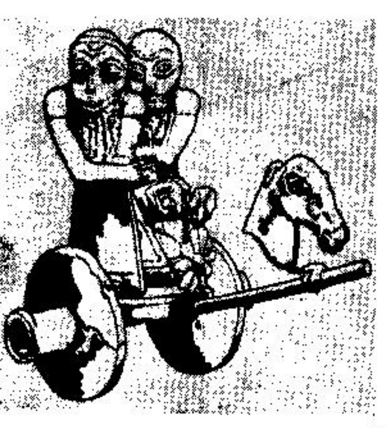
لكننا نرى لزاماً علينا أن نشير إلى مهارة الفنانين الأوغاريتيين في التعبير عن سرعة الحركة ومهابة النصر وعظمة الظفر .

لقد حاول بعض الفنانين ايجاد طريقة خاصة بهم . فعلى ختم الملك نقمد الثاني نجد رسم الملك نفسه يصارع الأسد (الصراع طقسي وحسب) . ومن المعروف أن المواضيع المتعلقة بالأسد كانت منتشرة انتشاراً واسعاً ، فقد وصلنا رسم نافر على صفيحة من حجر الهيماتيت يمثل رجلاً يسجد لأسد جالس . ويبدو أن الذي نقش ختم الملك أراد أن يختط طريقاً أخرى فرسم هنا محارباً نصف عار راكعاً على احدى ركبتيه ماداً رمحاً طويلاً ويقف في مواجهته أسد يزأر رافعاً قائمته الأمامية اليمنى .

وتتمتع بأهمية خاصة اللوحة التي تمثل محاربين على عربة شد إليها حيوانان (اللوحة رقم 7) . لقد حاول الفنان أن يعيد فيها إنشاء لوحة واقعية يمكن أن نقع عليها في الحياة اليومية وحاول الفنان في أثناء ذلك أن يجعل من شخصي اللوح شخصيتين مختلفتين من حيث المظهر والملابس التي يرتديانها مؤكداً من خلال ذلك على استقلال السمات الفردية لكل منهما .

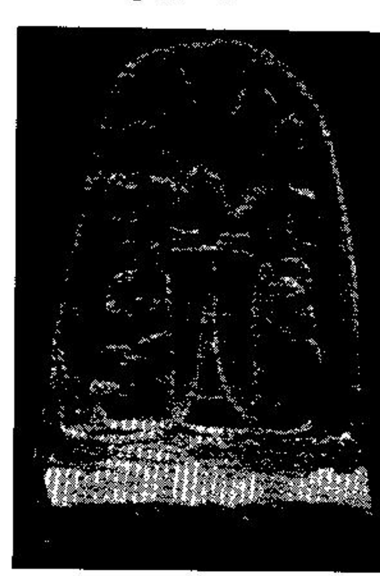
وفي (اللوحة رقم 8)* رسم يمثل قسم اليمين (وجدت اللوحة قرب معبد بعلو) : وضعت الألواح التي تحمل النص على منضدة عالية . ووقف المشتركون على جانبي المنضدة كل في مواجهة الآخر في وضعية واحدة وقد وضع كل منهم كفه على لوحة ومدّ أصابعه ليلمس أصابع

[الرسم 2] خاتم نقمد الثاني



[اللوحة 7] محاربان فوق العربة

* الشكل في الصفحة ١٦٢ .



[اللوحة 8] اداء اليمين عند توقيع الاتفاق

الطرف الآخر. ولقد جاء الجمود الذي تتصف به اللوحة نتيجة للوضع الطقسي الذي تمثله . وليس هذا غريباً : يجب أن يكون قسم اليمين أبدياً . أما الأوضاع التي اتخذها أشخاص اللوحة واتجاهات نظراتهم ، واتجاه أزهار اللوتوس الموضوعة فوق رؤوسهم فتشد الانتباه إلى ما يؤلّف جوهر الطقس الاحتفالي . ولكن من المحتمل أن يكون المؤلف قد حاول أن يبيّن أن أشخاصه هم أفراد محدودون . أحدهم يعتمر غطاء عالياً على رأسه ، بينما وضع الآخر فوق رأسه غطاء مستوياً يلف الرأس كله . ولا يستبعد ألّا يكون هذا الأخير قد اعتمر أي شيء أصلاً بل ربط شعره بشريط ما . وقد أراد الفنان أن يظهر من خلال ذلك الفرق القائم بين ملابس الاحتفالات في مناطق مختلفة .

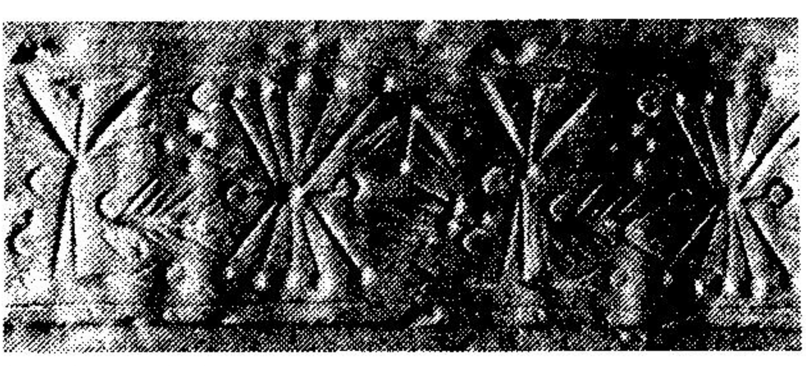
أما رسومات الحيوانات والطيور فتتميز بمهارة فنية عالية المستوى . فإلى جانب الكائنات الخرافية رسموا هنا الأسود والثيران والوعول ، والأسود وهي تصطاد الوعول والثيران والصيادين ينتصرون على الأسد . هذه المشاهد متنوعة ولا يكرر أحدها الآخر وتجدر الإشارة إلى أن النحاتين أبدعوا في إظهار حالة التوتر لدى الحيوانات عند إحساسها بالخطر .

ويمكن رصد عملية تطوّر زخرفة الفخاريات الأوغاريتية بفضل المواد التي توفرت لنا والتي يبدأ تاريخ بعضها منذ الألف الخامسة قبل الميلاد . إن أقدم كسرات فخارية وصلتنا تنتسب إلى الطبقة الأرخيولوجية الخامسة وهي ليست مزخرفة لأنهم لم يكونوا قد عرفوا هذه الأخيرة بعد . غير أن الفنانين حاولوا تشكيل منظرها المسطح عن طريق نقش النقاط عليه أو جعل نتوءات فيه . ولم تظهر المصنوعات الفخارية المزخرفة في أوغاريت إلا في النصف الثاني من الألف الخامسة قبل الميلاد (الطبقة الرابعة) وهي من حيث طريقة صنعها قريبة جداً من فخاريات تل خلف وقرقميش وحماة . وقد انتشرت في هذه المرحلة انتشاراً واسعاً الزخرفة بالنقط والخطوط الحلزونية والمتموجة . وهناك بعض التركيبات الزخرفية التي تذكرنا بزخرفة السجاد . وفي بداية المرحلة الثالثة اختفت زخرفة الأواني ثم أخذت تظهر فيها بعد مصنوعات سوداء وبنية اللون مزخرفة بأشكال هندسية . ويتسم فن هذه المرحلة بقربه من ثقافة تل العبيد في بلاد الرافدين . وفي الطبقة الثالثة (آ) اختفت الفخاريات الملونة من جديد لتظهر فيها بعد دوارق كرزية الشكل ذات قاعدة ناعمة حفرت عليها بالإبر زخرفات أعطتها منظراً جميلاً ، وظهرت أيضاً كؤوس وطباق متنوعة لونها الخارجي أسود والداخلي أحمر وحملت بعضها زخرفة ذات أشكال حلزونية . واتسم فن هذه المرحلة بقربه من ثقافة خربة كيراك .

في الألف الثانية قبل الميلاد لم تطرأ تغيرات جوهرية على زخرفة الفخاريات الأوغاريتية .

وأخيراً يجدر بنا أن نلقي انتباهاً خاصاً لظهور الحيوانات والطيور في القرنين الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد . ونحن لا نشك في أن ذلك قد حدث بتأثير الحضارة المينوية . إن الطابع الغالب على هذه الرسومات هو التخطيطية .

الفصل الخامس



ختم اوغاريتي يمثل جنيا مجنحا يقف فوق سمكتين والى جانبه حزمة اشعة وعقرب وهلال وعدد من الرموز.

العلاقات الخارجية للثقافة الأوغاريتية

يبدو أن أوغاريت كانت منذ القدم مركزاً كبيراً للعلاقات والتجارة الدوليتين . فعلاقاتها مع إيبلا بدأت منذ النصف الثاني للألف الثالثة قبل الميلاد ، كما تشير احدى الوثائق الايبلية (لائحة بأسماء المواقع المسكونة التي تقع داخل مجال رؤية ايبلا) . وفي الألف الثانية قبل الميلاد كانت لأوغاريت علاقات مع ماري وبعض مجتمعات ما بين النهرين الأخرى . أما في منتصف الألف الثانية قبل الميلاد ونصفها الثاني فقد شملت علاقات أوغاريت العالم المعروف في ذلك الوقت كله : من إيجيدا (كريت) وآسيا الصغرى ومصر حتى منطقة ما بين النهرين .

وكنا قد أشرنا سابقاً إلى أنَّ جماعات مصرية وحثية وأكادية ومينوية كانت تعيش إلى جانب الأوغاريتيين والاموريين في أوغاريت نفسها ، لكن الجماعة الأكثر عدداً كانت جماعة الحوريين والجماعات التي تتحدر من المدن الفينيقية المتوضعة على شاطىء البحر المتوسط ومن المناطق السورية الداخلية .

وهكذا قامت في أوغاريت إمكانيات واقعية لتفاعل ثقافات مختلفة وبالتالي خضوع ثقافة أوغاريت نفسها لتأثير الثقافات الأجنبية فيها . ونحن لا نشك في أن الأوغاريتيين أنفسهم قد أدركوا وجود مثل هذا التأثير . لذلك ليس من قبيل المصادفة أنهم عدوا مقر اله الحرف ، كوثروخسيس في خيكوبتا (أي في ممفيس ؛ مصر) وكابتارو (أي كريت) ؛ بمعنى آخر لقد رأوا وطن الحرفة في مصر وإيجيدا .[137]

ويمكن أن نأخذ ما دخل اللغة الأوغاريتية من لغات الشعوب المحيطة بها مؤشراً على مدى فعالية العلاقات الثقافية بين الطرفين . ونشير هنا إلى أنه يصعب كثيراً أن نجد مادخل الأوغاريتية من الأكادية لأنه كان ثمة تشابك واسع في الجذور اللغوية بين اللغتين . فتغدو الصورة أوضح إذا ما علمنا أن اللغات السامية الشمالية الغربية بما فيها الكنعانية الامورية انفصلت عن اللغة الأكادية في نهاية الألف الرابعة وبداية الثالثة قبل الميلاد (دياكونوف ، 1975 ، ص 117 ـ 121 ؛Rabin, 1975) . غير أننا نستطيع أن نجد في الأوغاريتية عدداً من الكلمات ذات الأصل السومري وصلت إليها عبر

137 ـ على حد المعلومات المتوفرة بهذا الشان عن وجود تاثير ما بين النهرين ومصر وقبرص (Cantineau, 1949, p. 139). ونحن نرى انه لا توجد ثمة إمكانية للحديث بصورة اكثر تحديداً حتى الآن .

الأكادية ngr «نجار» (بالسومرية nat-gar ، بـالأكـاديـة naggaru) ، hkl «قصر» (بالسومرية é-gal ، بالأكادية ekallu) . الأوغاريتية ipd' وتعنى نوعاً من أنواع الملابس وتعود بأصلها إلى الكلمة الأكادية epattu (Leslau, 1968, p.350) . كلمة ḫtt «فضة» التي نصادفها في ملحمة قراتو جاءت إلى الأوغاريتية من اللغة الحثية (ḫat tuš) . وتتحدر من اللغات (الهندو اوروبية) كلمات مثل : ssw «حصان» التي يربطونها بالسنسكريتية ašva ؛ وagn «نار» وهي قريبة من الكلمة السنسكريتية agni ؛ أما كلمة bržzl «حديد» فمن المحتمل أنها وصلت إلى الأوغاريتية من القفقازية عبر اللغة الحورية (دياكونوف ، 1978 ، ص 31 ، يعيدنا إلى يو . ب فارتانوف وف . ف . ايفانوف) ،[138] وكذلك كلمة yn خمر (باردافيليدزة ، 1975 ، ص 74 ـ 75) . من الطبيعي أن تتغلغل إلى الأوغاريتية كلمات حورية مثل : ibr' (بالحورية ewri «سيد») ، mryn وmžrgl وتدلان على منصب وظيفي معين ، zn «أخ» ، pdr «مدينة» (تقارن بالكلمة الأوغاريتية Patari) . بكل أسف نقول أن النقص في الوثائق لا يسمح لنا أن نتوقف عند هذه المسألة بتفصيل أكثر .

تأثير بلاد الرافدين

كان استخدام اللغة الأكادية ورموزها في الحياة اليومية واحداً من أهم عناصر الثقافة الأوغاريتية : باللغة الأكادية وضع مختلف أنواع الوثائق ، والمراسلات الدولية والرسمية والخاصة .[139] غير أن هذا لا يعني أن معرفة اللغة الأوغاريتية كانت منتشرة انتشاراً واسعاً في أوغاريت . فقد وصلتنا وثيقة مثيرة للفضول حقاً ، PRU,V,59 ، وهي نص الرسالة التي أرسلها ملك صور إلى ملك أوغاريت بخصوص السفينة الأوغاريتية التي جنحت قرب سواحل صور . فهذه الوثيقة كتبت باللغة الأوغاريتية ووجدت في فرن الشيّ حيث كانت قد وضعت قبيل هلاك أوغاريت المفاجىء بوقت قليل جداً . وثمة وثيقة أخرى (PRU,V,60) كتبت باللغة الأوغاريتية أيضاً واكتشفت في فرن الشيّ : رسالة الشمس ، أي ملك حتي ، إلى عمورابي ملك أوغاريت . ولدينا عدد آخر من الوثائق التي لها ـ السمات نفسها أيضاً : PRU,V,61 (رسالة إلى ملك أوغاريت من المدعو باغانو) ، PRU,V,62 (يادانو) ، PRU,V,63 (من شيبتيبعلو «عبدك») . نحن نرى أنه يمكن تفسير ظهور مثل هذه الوثائق في فرن الشيّ بأنه تَمَّ إعداد ترجمة لها من اللغة الأكادية التي لا يعرفها الملك إلى لغته الأوغاريتية الأم . لكن إذا كان الملك نفسه لا يعرف الأكادية فما بالك بالآخرين ، إذا لم يكونوا قد اجتازوا دورة إعداد خاصة ؟ وما يثير الاهتمام هنا أن الأوغاريتيين لم يستخدموا رموز ما بين النهرين للكتابة بلغتهم الأم (قارن Eissfel-dt, p.,36-38) لكنهم بالمقابل كتبوا في بعض الأحايين النصوص الموضوعة بالأكادية بأبجديتهم .

عموماً لم تكن أوغاريت وحدها قد استخدمت اللغة الأكادية في الألف الثانية قبل الميلاد . إذ تبين الوثائق التي اكتشفت

138 ـ في اللغتين الحثية والحورية كلمة «hapalki» تعني حديد . وتجدر الإشارة إلى أن الحورية اقتبست هذه الكلمة بعد العام 1400 ق . م (كامينهوبر . 1980 . ص 32) . في اللغات الكنعانية الأمورية هذه الكلمة غير موجودة .

139 ـ يرى ر . لابا (1962) ص11) أن اللغتين الأكادية والأوغاريتية استخدمتا على قدم المساواة في كتابة الرسائل والوثائق الاقتصادية : أما في حقلي العبادة والميثولوجيا فقد استخدمت الأوغاريتية وحدها ، وفي مجال العلاقات الدولية والمجال القانوني والثقافي استخدمت الأكادية فقط ومع ذلك فثمة وثائق في العلاقات الدولية والتجارية كتبت بالأوغاريتية . لكن بالرغم من ذلك لا ريب في أن اللغة الأكادية كانت اللغة الرئيسة للكتابة .

في تل العمارنة أن اللغة الأكادية وكتابتها كانتا منتشرتين في بلدان آسيا الأمامية الواقعة في حوض البحر المتوسط جميعها في الزمن الذي نحن بصدده . فقد استخدمها حكام العالم السوري الفلسطيني في المراسلات فيما بينهم وفي مراسلاتهم مع ملك مصر . وأكدت وثائق ايبلا أن لغات ما بين النهرين وكتاباتها تغلغلت إلى المنطقة التي نحن بصددها منذ الألف الثالثة قبل الميلاد . ونلاحظ ظاهرة مماثلة في بلدان الشرق الأدنى الأخرى .

لقد استخدم الأوغاريتيون اللغة الأكادية كلغة واسعة الانتشار توحّد العالم المتحضر المعروف في ذلك الوقت كله تقريباً «lingua franca» . لا ريب أن أسباب هذه الظاهرة تكمن في التفوق الثقافي لبلاد ما بين النهرين هذا التفوق الذي اعترف الجميع به ، علاوة على العلاقات الاقتصادية والسياسية الوطيدة مع عالم ما بين النهرين . ونشير أخيراً إلى أنه لم يكن لانتشار اللغة الأكادية هذا إلا أن يفضي إلى ظهور وحدة دينية معينة غدت أوغاريت جزءاً لا يتجزأ منها .

لدينا بعض المواد التي تجيز لنا الحكم على كيفية إعداد الكتاب الذين يعرفون اللغة الأكادية في أوغاريت . ففي الحي الأرستقراطي ، قرب البيت الذي كان يملكه راشابابو رئيس السوق قام منزل لسيد مجهول أطلق عليه الباحثون اسم غراموتيه (العارف القراءة والكتابة) (Ug., p.629-638) : هنا وجدت مجموعة من النصوص باللغات السومرية والأكادية والأوغاريتية . حتى الآن لم ينشر سوى جزء منها . ومن المعتقد أن الغراموتيه كان يدير مدرسة عليا لتعليم القراءة والكتابة كما وكان العارفون باللغة ينتسبون إليها إيضاً بهدف صقل معارفهم واكتساب مهارات جديدة في الكتابة . لكن مستوى معرفة اللغة الأكادية وكتابتها في أوساط الكتّاب الأوغاريتيين لم يكن مرضيا بما يكفي : نصادف حالات استخدمت فيها كلمات ورموز استخداماً مغلوطاً وأدخلت إلى النصوص كلمات أوغاريتية وحورية . ويظهر التطعيم بالأوغاريتية في مجال إدخال الكلمات منها إلى النصوص مثل : bunušu «ناس» ، bidalum «تاجر» كما استخدموا أحياناً صيغ القواعد الأوغاريتية بدلاً من الأكادية . وتصادفنا حالات نستشف منها كيف يحاول الكاتب بغير نجاح أن يعبّر بالأكادية وأخيراً يؤلف جملاً ويصوغ تعابير يظن أنها أكادية .

إلى تأثير اللغة الحورية في الأكادية يعيد ر . لابا (Labat, 1962, p.21) مسألة تغيير المسند والمسند إليه في الجملة الفعلية ذات الضمير المستتر واستخدام ظرفين مجهولين للاسم في آن معاً .

وإذا ما ظهر عند الكاتب شك في أن الكلمة الأكادية التي استخدمها لا تعطي المعنى الأصلي كان يضع ما يسمى «حاشية اسفينية» ثم يكتب بعدها الصيغة نفسها كما يراها في الأوغاريتية كي لا يكون ثمة لبس . أما تعليم اللغة فقد انحصر في حفظ الرموز عن ظهر قلب واكتساب مهارة الترجمة وكتابة النصوص المتعارف عليها ونقلها .

إلى هذه النصوص ينتسب نص الصلاة التي وصلتنا حسب الروايتين السومرية والأكادية ، والتي كان الطلاب يقرؤونها للآلهة (Ug.,V,11a,15) ؛ هذا النص كان النص الرئيس الذي استخدمه

طلاب مثل هذه المدارس في كل مكان للتمرين على الكتابة . وقد وجدت هذه الصلاة في بيت الغراموتيه منسوخة بخط أحد التلاميذ . كان قارىء هذه الصلاة يطلب فيها من الله أن يساعده على امتلاك ناصية فن الكتابة والحساب في أسرع وقت . إلى جانب هذا النص وجد في بيت الغراموتيه نص طبي شعائري عبارة عن دعوات لتخفيف آلام المرأة التي تضع (Ug., V,11,16) ، ووجدت أيضاً مجموعة التعويذات والصيغ السحرية الموجهة إلى مردوك (Ug.,V, 11,17) . في هذه الأخيرة يجري الحديث عن الخلاص من أشكال الشر والفساد والأمراض والعفاريت والنار النازلة من الجبال كلها . علاوة على ذلك وجدت هنا لوائح بأسماء الآلهة (RŠ 17.85=Ug., V,p., 213) ومجموعة أخرى من النصوص التعليمية التي لم تنشر حتى الآن .

عند حديثنا عن هذه النصوص يجب ألاّ نغفل اللوح RŠ 22.225 . لقد كتب على الوجه الخلفي لهذه الوثيقة النص KTU, 1.96 بينما كتب على وجهها الأمامي مقطع من السيلاباري البابلي (,virolleaud 1960, p.,182) . يبدو أنه كان يتوجب على التلاميذ الذين يدرسون اللغة الأكادية أن يتعلموا في الوقت نفسه ما هو ضروري من لغتهم الأوغاريتية الأم . وهذا ما يفسّر وجود عدد من النصوص المكتوبة على لوح واحد بينما لا يؤلف بين بعضها أية رابطة . ومن المرجح أن تكون هذه النصوص نتاجاً لعملية النسخ التي قام بها التلاميذ .

ونشير في هذا السياق إلى مجموعة الكتب التطبيقية والنصوص الأدبية والوثائق التجارية والمراسلات الدبلوماسية وما شابه من المواد التي وجدت في بيت ربعمّو ، وهو كاتب كبير يبدو أنه كانت له مكانته الهامة وكان هذا يسكن على مقربة مباشرة من قصر الملك . ومن المرجح أن هذه النصوص كانت تلزمه كمرجع يعود إليه عند ما تصادفه حالات معقدة وقد يكون استخدمها أيضاً في إعداد الكتّاب . كانت مكتبة هذا الربعمّو تحوي لائحة «موسوعة» : har.ra hubullu تضم معلومات عن مختلف المواد والظواهر ؛ ولائحة :LÚ ŠU (المسؤولون) ، تطبيقات في القواعد وغير ذلك . حتى الوقت الراهن نشر من موجودات مكتبة ربعمو : لائحة بأسماء آلهة أوغاريت (Ug., V,IIIa,18) وتعويذات ضد أمراض العين (Ug., V,IIIa,19) ومقاطع من السيلاباري 5[a] (Ug., IIIe, 1,109-118) ولائحة آلهة اخرى وقواميس بلغات متعددة (Ug., V,IIIe,3, 130-142) تبين المترادفات السومرية الأكادية الحورية الحثية الأوغاريتية . لكن ما يميز دراسة اللغة الأوغاريتية أنها كتبت هنا بالرموز الأكادية وبالتالي وضعت على كلماتها الحركات المطلوبة . ثم يلفت النظر في هذا السياق لوح القياسات والأوزان (.Ug V,IIIf, 143-152) .

أما من النصوص الأدبية فتنبغي الإشارة أولاً إلى Ug.,V,V, 162 وهو عبارة عن مناجاة (مونولوج) (برىء) معذّب . ويتشابه هذا النص من حيث محتواه مع النص البابلي (Ludlul bēl nemēqi) . يرى الناشر اللغوي (البوليوغرافي) لهذا النص أنه يمكن إرجاع تاريخ نسخ هذا النص إلى عهد حمورابي أو إلى بداية الزمن الكاسيتي ، أي النصف الأول من الألف

الثانية قبل الميلاد . يروي لنا النص إيّاه عن معاناة الإنسان الذي هجرته الآلهة (أنبياء الظلام ، أي أنهم لا يقولون أي شيء عن زمن انتهاء المصائب) ، انه يتعرض للملاحقات ، أقاربه يعدون العدة لدفنه . لكن رغم كل هذا يبقي وفيّاً لمردوك الذي يعيد إليه في نهاية المطاف الطمأنينة ورغد العيش .

حتى الآن لم تصلنا من أوغاريت نصوص أوغاريتية مماثلة للنص الموما إليه . لكن لا ريب في أن هذه النصوص تركت تأثيرها على القراء .[140]

يتألف النص Ug., V,V,163 من مقطعين كبيرين وهو عبارة عن مجموعة من التنبؤات المنسوبة إلى شوبيافيلوم الحكيم . وقد عرفت منطقة الشرق الأدنى كلها مثل هذه المؤلفات ، فحسب ما يشير إليه الناشر نسخ قسم من Ug., V,V,163 في بوغازكيه وترجمت في أثناء ذلك بعض المقاطع إلى اللغة الحثية .

تتمحور حكمة شوبيا فيلوم أساساً حول نصائح معيشية تافهة : لا تتجوّل وحيداً ، لا تنغمس في التهتك ، لا تثرثر في الشارع المزدحم ، لا تغتب الآخرين ، لا تكن آثماً ، كن ابناً عطوفاً ، لا تقتسم خبزك مع من يقول قولاً شنيعاً ، لا تحتقر الشباب والشيوخ ، لا تمتحن قوتك مع القوي ، لا تفتح قلبك لامرأة ، حافظ على نظام بيتك واحرص على أن تغلقه جيداً بالمفتاح ، لا تجعل مصب ماء قرب حقلك ، لا تشتر الثور في الربيع ، لا تتزوّج فتاة شابة في العيد ، لا تشتر انساناً جريئاً وهلمجرا . ويخبرنا كولوفون أن هذا النص نسخ «بيد مي . دي . أ . اوم بن عبدو الكاتب وتلميذ أليم . ساغ ( ) عبد نانو ونيسابا ، عبد مردوك وساربا نيتوم» .

يبدو أن التقرب من عبادات ما بين النهرين كانت ظاهرة عادية في أوساط التلاميذ الذين يتعلمون كتابة رموز اللغة البابلية . ويلفت الانتباه أيضاً أن اسم الكاتب وصل إلينا بالرموز السومرية . ويعتقد الناشر أن الشيبتياوم الأوغاريتي يستتر خلفه (خلف الاسم - المترجم) . حتى الآن لم تصلنا أية نصوص أوغاريتية مشابهة .[141]

أما النصّان Ug.,V,V, 164-166 فيمثلان ضرباً آخر من ضروب المؤلفات الأدبية . النص Ug.,V,V,164 وصلنا بصورة أكثر اكتمالاً (مع أنه لم يصلنا منه سوى مقطع غير كبير) . من حيث التركيب ثمة تطابق في هذه المجموعة لكن التنبؤات بصدد مصير الانسان وردت فيها بغير تناسب أو تتابع . ونحن نوافق الناشر رأيه الذي يقول ان ما نراه هنا هو تركيب حرّ نسبياً للموضوع المعطى ووصف يستخدم الأماكن العامة المعروفة جيداً والتي أضحت صيغاً مبتذلة معروفة عن ظهر قلب ثم مصير الانسان الذي قررته الالهة مسبقاً . النصان الأولان (وقد يكون الثالث) كتبا باللغتين السومرية والأكادية . وعند قراءة هذه النصوص يذهلنا فيها عمق التشاؤم :

«أين هم أولئك الملوك ( )
لا يصلحون الحال ، لا يولدون ( ) ،
كم هي بعيدة السماء ، اليد ( ) ،
كم هي عميقة الأرض ، لا أحد يعرف (؟) .
الحياة ، كلها ( ) لعنة للحظة ؛

140 - تؤكد التورات ان دراسة مواضيع مماثلة قد عرفت في آسيا الامامية المطلة على المتوسط في الألف الأولى قبل الميلاد . وفي غضون ذلك يحاول كتاب يعقوب ان يفهم اسباب الكوارث التي نزلت بهذا التقي فتبين ان الله ينزلها به ويرفعها عنه وفق هواه وبما يخدم غاياته الإلهية العليا التي لا يستطيع الانسان ان يفهمها . ويصعب علينا ان نحدد إلى أية درجة ارتبطت دراسة هذه الدوافع بقراءة النماذج الأدبية البابلية لأنها كانت يمكن ان تظهر بصورة مستقلة بتأثير ظروف حياتية مماثلة .

141 - يلاحظ انه ثمة تشابه واضح بين هذا النظم وبين كتاب «أمثال» سليمان ابن داوود وبين هذه الأخيرة والتعاليم المصرية . وفي الأدب التوراتي يمكن أن نقارن بهذا كتاب يشوع بن سيراخ الذي لم يدخل القانون الماسوريتي لكنه دخل قانون سيبتواغينتا وانتشر انتشاراً واسعاً في العصر القديم والقرون الوسطى . عموماً كانت كتابة هذا النمط من المقتطفات وجمعها في كتب عملاً منتشراً انتشاراً واسعاً في الشرق الأدنى القديم والقرسطوي وغدت قراءة هذه الكتب عملاً محبباً جداً على امتداد مئات الأعوام .

الحياة بغير فرح ، بما هي أفضل من الموت ؟
فاليوم السعيد الواحد يكلّف ،
أياماً من الآلام وعاماً مفعماً بست وثلاثين ألف مصيبة .
قرر إيا المصير ؛
بارادة الله تقع القرعة ،
(   ) توجد ،
الناس لا تعرف ماذا تفعل ،
فالله وحده يعرف مغزى أيامها ولياليها .
من لا يلقي العبء على الانسان ؟
من لا يقول سيئاً بحق الانسان ؟
من لا يجور على المشوّه ؟
ليس أسهل من أن تسبق المقعد
الغني يبسط يده للفقير .
ذلك هو مصير المحسن .
إيا حدد المصير
بارادة الله تقع القرعة ؟» ، -

هذا ما نقرؤه في Ug.,V,V,164 . فمن المعروف أن مثل هذه الأفكار قد قيلت أكثر من مرة في المؤلفات الأدبية التي وضعت في بلاد ما بين النهرين وعرفت في كل مكان كتبوا فيه باللغة السومرية واللغة الأكادية ، قبل أن تغدو مكاناً عاماً ومادة للتمارين التعليمية . ويدل توجه الكتّاب الأوغاريتيين إلى مثل هذه النصوص على أنهم رأوا في الأفكار الواردة فيها انعكاساً لأمزجتهم هم .

يمثل النص Ug.,V,V, 167 مقطعاً من اسطورة ما بين النهرين عن الطوفان ، ينسب إلى نعمراشابو عبد الاله شو . غار. دورو. نا. في النصف الثاني من القرن الثالث عشر قبل الميلاد . وهو على وجه العموم في موازاة مقطع ملحمة جلجامش (دياكونوف 1961 ، ص 72 ـ 73) بالرغم من أنه يختلف عنه في بعض التفاصيل . ونحن لن ندخل هنا في تفاصيل مسألة كيف ومتى وفي أية ظروف دخلت أسطورة الطوفان ملحمة جلجامش لكننا نسجل عدم موافقتنا على رأي الناشر الذي يفيد أننا هنا أمام نص معزول غير مرتبط ارتباطاً مباشراً بملحمة جلجامش . بل ونرى أنه من الأصح أن النص الآتي من أوغاريت عبارة عن مقطع من رواية للملحمة تروى في الأطراف الريفية وإنه ثمة معلومات تفيد أن الملحمة نفسها نسخت وقُرأت في آسية الأمامية المطلة على البحر المتوسط . أما عزل النص في الحال المعطاة فمن السهل تفسيره بأنه جرى أخذ مقطع لخدمة الأغراض اللغوية التعليمية من النموذج الموجود في مدرسة الكتّاب عن الملحمة .[142]

لقد أطلق الناشر على النص Ug.,V,V, 168 (وصلنا في حال سيئة) اسم «في حقول جلجامش (؟)» . ويدعم هذا الاستنتاج ـ وفق رأيه ـ نهاية الشطر الأول التي يمكن ترميمها بكلمة جلجامش . أضف إلى ذلك أن الكلمة التي ينتهي بها الوجه الأمامي للوح لا نصادفها إلاّ في ملحمة جلجامش . لكن ـ وهذا ما يؤكد عليه الناشر أيضاً ـ في الحال المعطاة ليس ثمة تطابق في النصين . إذاً هل أمامنا مقطع من النموذج المنتشر في آسية الأمامية المطلة على المتوسط[143] .

على أية حال الحديث في النص يجري عن عصيان شاب لم يصغ لنصائح صادقة ويسلك في بيته سلوكاً عدائياً . ويذكر النص شيوخ المدينة وشمش الذي ترفع إليه الصلوات .

142 ـ بعد قراءة النص Ug.,V,V,167 تنهض مرة اخرى مسألة نشوء الرواية التوراتية عن الطوفان (تكوين ، -الاصحاح السادس ـ الثامن) . المشترك في رواية التورات وملحمة جلجامش هو واقعة الطوفان وإنقاذ البطل والمقربين منه على سفينة خاصة . لكن كثرة التفاصيل وتطوّر الموضوع يسمحان بالحديث عن الإبداع المستقل للرواية التوراتية .

143 ـ لقد وجد مقطع من ملحمة جلجامش يعود تاريخه إلى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد في مجدل (فلسطين) .

أما النص Ug.,V,V, 169 فقد كتب أيضاً باللغتين السومرية والأكادية بشكل مواز ويعود بأصله إلى الأصل الذي كتب في بابل حوالي العام 1700 قبل الميلاد ، يضم اللوح مقطعاً من رسالة لودينغيرا إلى والدته . يطلب لودينغيرا من ساعي الملك أن يوصل سلامه الى شاتيشتار ، والدته ، عندما يصل إلى نيبور . ولكي يستطيع الساعي أن يتعرف إليها يعدد له لودينغيرا صفات هذه المرأة . كتب النص في أوغاريت . وصلنا منه المقطع الذي يتحدث عن محاسن هذه المرأة وجمالها وكثرة أولادها ولطفها «واريحيتها» .

مع انتشار الرموز الكتابية لمنطقة ما بين النهرين في آسيا الأمامية المطلة على البحر المتوسط جاءت إلى هنا أيضاً الآلهة السومرية الأكادية وأساطيرها وشعائرها . ففي الأسطورة التي تحدثنا عنها أعلاه عن زواج اله والهة القمر يريخو ونيكال لم تعدّ الهة ما بين النهرين (سومرية المنشأ) نيكال عنصراً شعبياً من مجمع الآلهة المحلية بل عدت الهة أوغاريتية أصلية . وتسمح لنا مقارنة الروايتين الأوغاريتية والأكادية للائحة أسماء الآلهة أن نعتقد أنه في حالات عدة جرى دمج آلهة أوغاريت وآلهة ما بين النهرين : اداد والأوغاريتي حدو - بعلو ، سين والأوغاريتي يريخو ، إيا والأوغاريتي كوثروخسيس ، نيرغال والأوغاريتي راشابو .

إلى جانب ديانة ما بين النهرين اقتبس المجتمع الأوغاريتي أساليب التأثير على العالم وإدراك الواقع التي تكوّنت في منطقة ما بين النهرين . ومما ساعد على هذا أن الرؤى السومرية الأكادية تتحدر ، من حيث الجوهر ، من المصدر نفسه الذي تتحدر منه الرؤى الأوغاريتية نفسها .

يفيد نوغيرول (1969 ، ص 394) انه يوجد بين النصوص التي اكتشفت في أوغاريت نصان يتحدثان عن العفاريت وسبعة عشر نصاً تتحدث عن الطبابة بالسحر الى جانب نصين طقسيين مرتبطين بمساعدة المرأة التي تضع ، ونصان عن معالجة أمراض العين ونصان عن مرض الحصبة ونصان عن مختلف أنواع الأمراض و«أي شرّ» وثمة نص وأربعة مقاطع ضد لاماشتو .

تمثل أهمية خاصة بالنسبة لنا المقاطع التي وصلتنا باللغة الأوغاريتية حول قراءة الغيب حيث تسجل لنا النتائج التي تترتب على الولادات الشاذة وما شابه (KTU,1.103, 140,145) . تعود هذه المقاطع بأصلها إلى نصوص ما بين النهرين Šumma izbu . لكن التنبؤات تلاءمت على ما يبدو مع ظروف أوغاريت . يقول KTU, 1.103 مثلاً : «سانانو القوي يغلب عدو الملك» وكذلك «ملكنا يقوّي خنوسو «هـ» (انظر Xella-Capomacchia, 1979 p., 41-58) . وليس التوجه الأوغاريتي إلى التعويذات والطقوس السحرية البابلية سوى إيمان بقوتها الخاصة .

التأثير المصري

كانت مصر المركز الثاني الذي كان له تأثير ثقافي كبير على منطقة آسيا الأمامية المطلة على البحر المتوسط . وكان هذا التأثير كبيراً بصورة خاصة في فينيقيا الجنوبية وخاصة جبيل التي سمّى حكامها أنفسهم ملوكاً مصريين وكتبوا آثارهم

ووثائقهم باللغة المصرية . ولقد أفضت العلاقات السياسية والتجارية الدائمة مع مصر والسلطة التي كانت لها في آسيا الأمامية المطلة على المتوسط إلى انتشار مصنوعات الحرفيين المصريين هنا وآثار الكتابة المصرية أيضاً . كما وتعرضت أوغاريت إلى تأثير مصري ملحوظ .

في بداية الألف الثانية قبل الميلاد شنت مصر هجوماً اقتصادياً وايديولوجياً نشطاً على شمال سورية بما فيه أوغاريت . وهذا ما دلت عليه الآثار المصرية في المعابد الأوغاريتية (Klengel, 1969,2, p.,329-330) . ومن بين الآثار المصرية التي يعود تاريخها إلى عصر المملكة الوسطى (القرون العشرين ـ الثامن عشر قبل الميلاد) نشير أول ما نشير إلى تمثال صغير للملكة المصرية حنوميت زوجة سينيفوسريه الثاني وجد في معبد داغانو . وقد تلف الجزء الأعلى من هذا التمثال قبل أن يصل إلينا . (Ug.,1, p.,20 والجدول رقم 3) . ونلاحظ وضعية مماثلة وتطابقاً تاماً في التفاصيل الأخرى (قميص طويل يصل حتى الرسغين وفخذان كبيران ممتلئان) في التمثال المصري الصغير المصنوع لسينوي زوجة الملك السيوتي حبجيفاي (ماتيه ، 1941 ، الجدول رقم 17) .

لقد صنع تمثال خنوميت المذكور وفق القانون التقليدي الذي كان سائداً في القصر المصري زمن المملكة الوسطى . وبالالتزام الصارم نفسه بهذا القانون صنعت تماثيل أبو هول الفرعون المصري امينيمخت الثالث التي وضعت عند مدخل معبد بعلو . لقد عدت هذه التماثيل تجسيداً لفرعون فكسِّرت وتحولت إلى قطع صغيرة في ظروف غير معروفة حتى الآن (من المحتمل أنها تحطمت أثناء حروب مصر ضد حتى حين وقفت أوغاريت إلى جانب الأخيرة) ولكن أمكن إعادة إنشاء احدها وهنا أيضاً فُقدت الرأس (Ug.,1, p.,20-21 والجدول رقم 3) .

ووفق الطريقة المصريـة عصر المملكة الوسطى تم تنفيذ مجموعة من التماثيل المنحوتة تمثل سينيفوسريه أونخ وزوجته سانتامان وحماته حينوسين (Ug.,1, p.,22 والجدول رقم 5 ؛ فقد أحد التماثيل النسائية) . لقد أعلمنا و . د . بيرليوف مشكوراً أن سينيفوسريه أونخ المعروف في وثائق أخرى أيضاً كان يحمل لقب رئيس المدينة ولقب وزير وقاض .

على أرجح تقدير ـ كما يفهم من الوثيقة ـ أن سينيفوسريه اونخ بعد أن غدا سفير الفرعون في أوغاريت استطاع أن ينجح لدى ملك أوغاريت في تحقيق مطالب مصرية هامة منحه الفرعون لقاءها وسام شرف .

تتسم هذه المجموعة من التماثيل المنحوتة كما يبدو من أجزائها الباقية بوضعيات مراسمية جامدة لرجل في وضع الجلوس ونساء واقفات وقفة جانبية ، وايد ممدودة بشكل متوتر وظهرت ملامح من الوجه فقط . وثمة مقاطع نسائية أخرى معروفة لنا : جسم نسائي ، تمثال صغير لكاهن (بغير رأس ورجلين) وتمثال صغير مشوّه لرجل راكع على ركبتيه . وهذه نفذت أيضاً وفق الطريقة المصرية عصر المملكة الوسطى .

وإلى زمن متأخر أكثر ـ بداية حكم الأسرة التاسعة عشرة ، أي بداية القرن الثالث عشر قبل الميلاد ـ يعود الرسم النافر للكاتب المصري مايمي الذي وجد

مشوّهاً جداً في معبد بعلو وكان مايمي هذا رئيس الخزنة لدى الملك المصري ولعب في أوغاريت دور ممثل الادارة المصرية . وتحوي الكتابة التي ترافق النصب إيّاه إهداء إلى الآلهة المحلية ، الأرجح إلى بعلو (Ug.,1, p.40) . لقد نفّذ هذا الرسم - كاتب في وضعية المصلي رافعاً يديه أمام اله واقف يرتدي قلنسوة عالية فوق رأسه - وفق الطريقة المصرية التقليدية . أما صورة الاله فهي تقابل الرسم المصري للاله السوري سيت بعلو .

وتمثل أهمية كبيرة في هذا السياق المقاطع التي وصلتنا من أصّ كبير يحمل رسماً يمثل عقد قران الملك الأوغاريتي نقمد الثاني على ابنة الملك المصري (Ug.,III, p.,164-168, 179-220) ؛ يرجع تحليل هذا الأثر إلى ش ديروش - نوبلكور) . لقد أفضت الدراسة الدقيقة للرسم إلى إعادته إلى نهاية حكم الأسرة الثامنة عشرة، أي الربع الأخير من القرن الرابع عشر قبل الميلاد . ويدل التمثال نفسه على أن الفنان اتبع الطريقة المصرية التي كانت سائدة آنئذ بالرغم من تبسيط بعض عناصرها . أن ما تتسم به وضعية المرأة هو اسدال اليدين ثم تحمل في اليمنى منها وعاء . نستطيع أن نعتقد أن الفنان سعى إلى بلوغ تطابق في اللوحة . غير أنه من غير الواضح تماماً إلى أي مدى اقترب من بلوغ هدفه . وليس واضحاً إيضاً ما إذا كان الرسم من صنع رسام مصري أو اوغاريتي . لكن كون هذا الأثر وجد بين جمع من مقاطع اصص أخرى تحمل رسماً صدرياً لأمينحوتيب الرابع والملكة نفرتيتي ورمسيس الثاني يسمح لنا أن نرجح الفرضية الأولى .

على أية حال كان للطريقة التي عمل الفنانون والصناع المصريون وفقها تأثير كبير على ارستقراطية أوغاريت وأثريائها ، أي على أولئك الذين صنعت لهم الآثار الفنية . أما الفنانون والصناع الأوغاريتيون فقد حاولوا تقليد زملائهم المصريين . ويتجلى هذا في الطريقة الأوغاريتية المعتادة لرسم الانسان في مقطع وجهي جانبي وكتفاه إلى الأمام ويتجلى أيضاً في تقليد وضعيات الآلهة والملوك السائرين في موكب وفي أنه في المقطع الجانبي المذكور (الجدول رقم 1) الذي رسمت عليه عشيراتو وهي تطعم الالهين شاهارو وشاليمو يتطابق شكل رأس الإلهة وتسريحة شعرها مع الطريقة التي صنعت وفقها الرأس النسائية المصرية التي وجدت في بوباستيس (ماتيه ، 1941 ، الجدول 46) .

لقد اتبع الأسلوب المصري بشكل كلي في صنع مقاطع وجهية جانبية على كسوة من سن الفيل هي عبارة عن جزء من سرير احتفالي . على اللوح الأول من اليسار تمثلتْ امرأة تحمل في يدها اليسرى المطوية قليلاً والمرفوعة إلى مستوى الكتف زهرة لوتوس وتمسك في يدها اليمنى المنسدلة على طول قامتها عنخاً : رمز الحياة عند المصريين . وعلى اللوح الثاني رسم للملك في رحلة صيد وهو يقضي برمحه على حيوان ما . وعلى اللوح الثالث الملك في موكب احتفالي يرافقه أحد حملة السلاح : يحمل في يده اليمنى قوساً وفي اليسرى سهماً خشبياً . وعلى اللوح الخامس رسم للملك وهو في صولجانه ويحمل على يديه طريدة صادها . وعلى اللوح السادس رسم لأحد رجال الحاشية

وهو متجه إلى الملك ومنحني نصف انحناءة .

وبصرف النظر عن وجود لوحات مماثلة أو عدم وجودها يتضح أن الصانع ابتعد عن النماذج المصرية عصر المملكة الجديدة . وهذه الوضعيات والحالات تعد تقليدية تماماً بالنسبة للفن التشكيلي المصري. فهي احتفالية وتعبر عن العظمة لكنها باردة لا روح فيها . غير أنه يوجد ثمة خروج عن الأسلوب المصري : مثلاً في وضعية الملك الظافر لا يلوّح الملك بالدبوس كما هو متعارف عليه في الرسوم المصرية بل يقضي على عدوه الراكع على ركبتيه بالخنجر ؛ وثمة خروج أيضاً في وضعية الملك الحامل الطريدة المصادة (اللوحة رقم 4)* (قارن Matthiae, 1962, p.,87-89) .

لا ريب أن الصانع الذي صنع الصحن والكوب الذهبيين اللذين وجدا الى الغرب من معبد بعلو قد تأثر كثيراً بالطريقة المصرية (Ug.,11) . فشكل الصحن يشبه الأوعية المصرية عصر الأسرة الثامنة عشرة . وفي وسط قاع الصحن يوجد رسم لأربعة خراف تمشي واحدها اثر الأخر ، وعلى جدران الصحن رسم للملك يركب عربة ويصطاد الثيران البرية والغزلان . ونشير هنا إلى أن الصانع استطاع أن يظهر توتر الصياد بمهارة وهو يشد القوس حتى النهاية ويتهيأ لإطلاق السهم ؛ كما نجح نجاحاً كبيراً في تصوير الجموح الوحشي للخيل والغزلان والثيران ، وعدو كلاب الصيد .

تدل هذه اللوحة دلالة واضحة على أن الموضوع مأخوذ عن أصل مصري لكن الصانع سمح لنفسه ببعض الابتعاد عن الأسلوب المصري ويبدو أن مثل هذا الابتعاد يعود إلى التأثير الحوري وتأثير ما بين النهرين (قارن أيضاً فلينير ، 1940 ، ص 56 ـ 57) .

الثقافة الحورية في أوغاريت

لقد أشرنا أعلاه مراراً إلى الدور الملحوظ الذي لعبه الحوريون في حياة المجتمع الأوغاريتي . فقلنا أنهم ألّفوا قسماً هاماً من سكان أوغاريت وأن أوغاريت عرفت ، على الأرجح ، ازدواجية لغوية أوغاريتية حورية . في مثل هذه الحال كان التفاعل الثقافي أمراً حتمياً وكذلك ظهور وحدة سينكريتية على أساس من هذا التفاعل . وقد لوحظت هذه العملية خاصة على الصعيد الديني (Ug.,V, p.,518-527) . فبين مجمع الآلهة الحورية في أوغاريت نصادف عدداً من الآلهة السامية : ايلو ، ايلو الأب ، عناتو ، ارشابا (راشابو) . وإلى جانب هؤلاء يتردد دائماً ذكر الالهة الحورية نفسها : كومارببي ، الذي يميل إي . لاروش الى حسبه موازياً للاله السامي داغانو (Ug.,V, 523-595) ، تيشوب ، إله الرعد والعواصف ، الذي تطابق دون شك مع الاله الأوغاريتي بعلو الجبّار (حدو) ، وزوجه هبة ؛ شاوشكا ، مع شاباشو ؛ قوشوخ ، الذي تطابق مع يريخو ؛ اشتابي ، الذي تطابق مع عشتارو ؛ إيا الآتي من ما بين النهرين ، ويتطابق مع كوثروخسيس . ويبدو أنه كان ثمة إدخال للآلهة الحورية مجمع آلهة أوغاريت

* الشكل في الصفحة 80 .

ومثيولوجيتها . حيث نصادف ، على سبيل المثال ، في لائحة آلهة أوغاريت اسم الاله دادميش : إنه ذو أصل حوري صرف . وتلفت الانتباه في هذا السياق شخصية خالابو (hll) الذي يقوم في مجمع الهة أوغاريت بدور اب كوثر آلهة الرحمة (ktrt) اللواتي يقدمن العون للحامل أثناء الوضع .

تأسيساً على المقارنة التوراتية (خروج ، 14 ، 12 ـ 15) يجوز لنا أن نعتقد أن الوسط الكنعاني الآموري عرف أساطير عن محاولات خالالو (وهو الخليل في التورات) أن يصعد إلى السماء أعلى من نجوم ايلو (وهو ايل في التورات) ويرتقي العرش ويجلس على قمة المجلس (harmö° ed ، المقصود هنا مجلس الآلهة) ، على قمة سابانو (وهو صفون في التورات) ، يرتفع إلى علو الغيم ليصبح مثل العليّ (°älyön) ، أي مثل الاله الأوغاريتي بعلو الجبار ويعزز سلطته على الآلهة . لكن محاولات خالالو هذه انتهت بسقوطه في عالم الأموات (شيول) . نرى أنه من الصعب أن نشك في أن النبي أشعياء يروي لنا من جديد اسطورة صراع خالالو مع بعلو . ونذكر هنا أنه كان من المتعارف عليه أن مكان بعلو هو قمة سابانو وأنه هو بالذات من سمّي راكب الغيوم ، وفي ملحمة قراتو : العليّ . أما الاشتقاق الشعبي فقد سمح بتقديمه ابنا لشهار ، أي اله الصباح (قارن مع الاله الأوغاريتي شهارو) وترجموا اسمه إلى «حامل النور» ثم طابقوه مع فينيرا (الزهراء) وإلى هذا يرجع أصل شخصية لوسفير (وهو الشيطان موقد نار جهنم ـ المترجم) في المثيولوجية المسيحية القرسطوية .[144] في الواقع أن خالالو يتطابق مع الاله الحوري آلالو الذي يذكر في الرواية الأدبية عن كوماربي . كذلك تعرف الأغاني الجورجية صيغاً من التعاويذ الحورية يذكر فيها الاله آلالو ivri Alale (Apale) «آلالي السيّد» Tari Alale (Arale) «آلالي الجبار» ، ari Alale «أعط يا آلالي» (سفانيدزه ، 1937 ، ص 37 ؛ ميليكيشفيلي ، 1959 ، ص 117) .

بين مجمع الآلهة الأورارتية الحورية كان آلالو ، كما يرون ، اله المحصول الأمر الذي ينسجم مع وضعه كأب يساعد الحامل عند الوضع ، كما في العبادة الأوغاريتية .

حتى الآن لا تحوي الآثار الأوغاريتية المنشورة أية ترجمات للنصوص المثيولوجية الملحمية الحورية إلى اللغة الأوغاريتية . بل إننا لا نعرف ما إذا كانت حتى ثمة مقاطع من الأساطير الحورية في الألواح الحورية التي اكتشفت في أوغاريت ويعود السبب في ذلك إلى ضعف مستوى دراسة هذه الآثار . فالأساطير الحورية ـ عن كوماربي ، الصياد قيشي ، عن آبو وأبنائه ، عن الأفعى خيدامو والإلهة شاكوشكا ـ معروفة فقط عبر النصوص المكتوبة باللغة الحثية والتي عرفتها آسيا الصغرى . ومن المحتمل أنها كانت معروفة أيضاً في أوساط الحوريين الأوغاريتيين .

لا ريب أن الأوغاريتيين الساميين عرفوا هذه الأساطير الحورية لكن ليس ثمة صلات بين هذه الأخيرة وبين الأساطير الأوغاريتية نفسها ، هذا بصرف النظر عن أن بعض الصيغ الشعرية التي جاءت على النمط الأوغاريتي (تعداد شهور الحمل في انتظار المولود) .

144 ـ يزعم أن خليلاً المذكور في نص كتاب اشعياء هو نفسه عشتارو الأوغاريتية او يقابله (اولدنبورغ ، 1970 ، ص 206 ـ 207 : Graigie, 1973, p..223-225) . لكن النصوص الأوغاريتية لا تعطي أساساً لهذا الزعم .

والنصوص الحورية التي وصلتنا من أوغاريت (C166-185; Ug.,V,II; PRU,III, 1-6) مثلها مثل باقي النصوص الحورية غير قابلة للترجمة حتى الآن ولذلك فإن كل تصور عن محتواها يبقى مجرد فرضية قد يكون لها نصيب من الصحة أو لا يكون . ويبدو أن بعض الباحثين محق في ظنه الذي مؤداه (خاصة إي . لاروش) ان بين هذه النصوص أناشيد شعائرية وفروضاً حول تقديم الأضاحي . وإلى هذه الأناشيد الموضوعة باللغة الحورية ينتسب نص ترافقه الموسيقى . تأتي هذه المؤلفات على ذكر ايلو وكوماربي وشاوشكا واشهارا وغيرهم من الآلهة . أما فروض تقديم الأضاحي فتحوي تعليمات هامة بخصوص نظام تقديم الضحية مكتوبة باللغة الأوغاريتية . فالنص RŠ 24.261 (Ug.,V, p., 499-504) مثلاً يقسم إلى قسمين . يبدأ القسم الأول بعنوان عام : «ضحية إلى عشترتا» (أي إلى شاوشكا في المثيولوجية الحورية) ، ثم يلي ذلك مباشرة : «دعاء (أي صلاة . - إ. ش) في الساحة» (qr' at.bgrn) . أما القسم الثاني وهو القسم الأكبر فيبدأ بعبارة - باللغة الأوغاريتية أيضاً - «وفي البيت» (wbbt) أي في المعبد . ويبدو أن إي . لاروش محق عندما يقارن هذه الطقوس بالطقوس الحثية التي تفترض أيضاً تقديم الأضاحي في الساحة والمعبد (Ug.,V, p.,502-503) . وهذا ما عرفته الطقوس الكنعانية أيضاً . ينتهي النص RŠ 26.254 (Ug.,V, p.,507-508) بالعبارة المختصرة التالية : «ومرات سبع» (wp'amt šbʿ) أي يجب تكرار الحركة سبع مرات . لكن إدخال هذه التعزيزات يدل على أن النصوص موضوعة خصيصاً للأوغاريتيين الذين يؤدون شعائر العبادة باللغة الحورية . بعد ذلك نجد أنفسنا وقد دخلنا مجال الأحجيات والتوقعات .

وليس صعباً أن نتصور أن هذه الشعائر كانت تؤدى في معبد عشترتا الأوغاريتي التي رأوا فيها شاوشكا الحورية . ولا ننفي إمكانية أخرى : لقد كان بمقدور الأوغاريتيين الساميين أن يقدموا الأضاحي في المعبد الحوري إذا ما كان هذا قائماً حقاً . وفي أية حال تدل النصوص المومأ إليها أن الأوغاريتيين اقتبسوا الشعائر والآلهة الحورية .

لا نستطيع أن نعد أن مسألة وجود آثار فنية حورية في أوغاريت قد وجدت حلاً مرضياً حتى الآن . لقد رأى شايفر في بعض التماثيل البرونزية الصغيرة التي تمثل الآلهة والتي يعود تاريخها إلى النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد انتاجاً حورياً . أما ر . ديوسو فقد رفض أصلها الحوري (Dussaud, 1949, p.,61-62) . والمقصود هنا أولاً ، تمثال إلهة جالسة على العرش في ثياب استعراضية ثقيلة مفتوحة الصدر (اللوحة رقم 5)* . ويتميز هذا التمثال الصغير بالعناية الفائقة التي أبداها الصانع عند صنع الرأس (وخاصة إبراز الفم وكبر الأنف مع تزيين بسيط للخدين وغطاء الرأس) ؛ اليدان ممدودتان إلى الأمام وراحة الكف اليمنى مطبقة أما اليسرى فيعتقد أنها تحمل شيئاً ما . ويبدو أن الصانع قد وفق في إظهار ثقل الثياب عن طريق الضربات العنيفة التي أنزلها بالمادة التي صنع منها التمثال . لكن جسم الإلهة بدا وكأنه سطح منحن لا حياة فيه (Frannzort, 1954, p.,150) . وبالأسلوب

* الشكل في الصفحة 83

نفسه صنع أيضاً تمثال اله في وضعية الوقوف مع فارق واحد هو أن الوجه المثلث هنا يمثل مخططاً تقليدياً . وقد اقترح شايفر في هذا السياق مطابقة الإلهة مع حيبات (اليس من الأفضل مطابقتها مع شاوشكا ؟) والإله مع تيشوب .

لا تتوفر لنا حتى الآن المواد الكافية لدحض هذا الافتراض أو ذاك أو قبوله . وفي العام 1949 أشار شايفر بحق (Ug.,11, p., 85) إلى أنه إذا ما أخذنا ظروف سورية في المرحلة التي ندرسها سنرى أنه يصعب علينا أن ننسب هذا الأثر الفني أو ذاك إلى هذه الجماعة الأثنية أو تلك . وعليه يبقى من الأفضل ألّا نحاول تحديد أصل هذا الصانع أو ذاك ممن صنعوا هذه التماثيل . نضيف إلى هذا أن أصل الصانع لم يكن مهمّاً أبداً بالنسبة للقدماء . لكن المسألة الجوهرية فعلاً تكمن في الوجود الفعلي لأسلوبين مختلفين انتشرا انتشاراً واسعاً في آسيا الأمامية المطلة على ساحل المتوسط ، واستمرا موجودين كأسلوبين تقليديين حتى في الألف الأولى قبل الميلاد (Dussaud, 1949; contenau, 1949, p.,172-174; Harden 1963, p.,183-184) .

ثمة أمر آخر مهم أيضاً : تبين المواد الأرخيولوجية التي وجدت في أوغاريت (Ug., II, p.,49-130) أنه كان يعيش هنا على تخوم الألف الثالثة ـ الثانية قبل الميلاد وفي القرن الأول من الألف الثانية قبل الميلاد شعب أطلق عليه في الأدبيات التاريخية اسم «ذوو الأطواق» . أما الأصل الذي تحدر منه هذا الشعب فغير معروف ، وبظهوره يرتبط عصر ازدهار تصنيع البرونز وظهور ضروب جديدة من الأسلحة : رماح ذات نهايات مسكوبة ، الخنجر الثلاثي ذو القبضة ، فؤوس ذات شفرة لها ثقبان . ويرتبط بهذا الشعب أيضاً صنع التمثالين الفضيين ذوي الطوقين الذهبيين للإله والإلهة اللذين وجدا إلى الغرب من معبد بعلو في أصّ محاط بالحجارة .

لا ريب أن الذي أمامنا هو ضحية تذكرنا بقَسَمِ قراتو (c14=KTU, 1.14) الذي وعد الإلهة عشيراتو أن يقدم لها ضعفي وزن العروس من الفضة وضعفاً واحداً من الذهب .

التمثالان مصنوعان بطريقة تقليدية : الجسم عبارة عن سطح ، الأنف والعينان كبيرة بشكل لا يتناسب أبداً مع حجم الوجه وكذلك الفم والحاجبان ؛ اليدان نصف مطويتين وهما ممدودتان إلى الأمام ؛ غطاء رأس الالهة شبيه بغطاء رأس الآلهة «الحورية» (شاوشكا)؛ ثياب الإله والإلهة عبارة عن رداء مصنوع من صفائح معدنية . ويلفت النظر شكل الصليب الموجود على صدر الاله والإلهة فهو يحمل طابعاً مقدساً واضحاً لم يتسن فك رموزه حتى الآن . كما لا تتوفر لدينا أية معايير موثوق بها لمطابقة الآلهة . ونحن نرى أن التمثالين اللذين عدهما شايفر «حوريين» إنما هما يكملان تقليد «ذوو الأطواق» كائنين من كانوا هؤلاء الأخيرين .

بصدد تقويم اثار الثقافة الحثية في اوغاريت

لقد أدت رحلات الأوغاريتيين المستمرة الى حتي والحثيين إلى أوغاريت والتبعية السياسية التي كانت تعيشها أوغاريت ومعها شمال سورية كله لمملكة حتي في النصف الثاني من الألف الثانية قبل الميلاد والتواجد الحثي الدائم في أوغاريت ؛ لقد أدى هذا كله إلى تكوين الأساس الذي قام عليه تأثير حثي على أوغاريت . لكننا نعاني الآن من تحديد مدى هذا التأثير تحديداً تاماً .

اكتشف في أوغاريت عدد قليل جداً من الوثائق المكتوبة باللغة الحثية ونصوص مختلفة مكتوبة باللغة الأكادية (بعضها ترجم الى الأوغاريتية) خرجت من ديوان ملوك حثي وقرقميش وامورو موجهة إلى ملوك أوغاريت . لكن مع ذلك لم تكن اللغة الحثية منتشرة كلغة للتخاطب في أوغاريت إلّا بين الجالية الحثية نفسها .

بين أختام حكام حتي التي وجدت رسومها في أوغاريت يوجد خاتم سوبيلو ليوماس الأول والملكة تاوانانا ، مورسيليس الثاني ، خاتوسيليس الثالث والملكة بودوخيبا ، توتدخاليا الرابع ، ثلاثة أختام لملك قرقميش إنيتيشوب ، خاتم ملك قرقميش تالميتيشوب ، خاتم ملك آمورو شاوشكاموڤا وأختام الأمراء الحثيين ارمازيتي وأماغماشو ولاتكو وغيرهم (Ug.,III, p.,1-86) . لكن الغليبتيكا (فن الحفر على الحجر ـ المترجم) الأوغاريتية لم تتطور تحت التأثير الحثي بل تحت تأثير ما بين النهرين . وتجدر الإشارة هنا الى ان ملك أوغاريت اميشتمرو الثاني لم يضع أية رسوم على خاتمه واكتفى بالعبارة التالية المكتوبة باللغة الأوغاريتية : «خاتم اميشتمرو ملك بلاد أوغاريت» .

أما الدلاية (شكل من أشكال المجوهرات ـ المترجم) الحثية التي وجدت في بيت أحد الأوغاريتيين بين جمع من المجوهرات الأخرى فيعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد . وهي مصنوعة من العقيق وعليها رسم لثلاثة أشخاص : آلهة أو جن (أحدهم في قناع على شكل رأس ثور) يقفون على مسند (Ug.,III, p.,94-95) . على الأرجح أنه تميمة . لا تزال هذه الدلاية فريدة بين المصنوعات الأوغاريتية .

تأثير منطقة بحر ايجة

دلت الاكتشافات الارخيولوجية في أوغاريت والمواد الوثائقية فيها أنه كانت تقوم بينها وبين مدن حوض بحر إيجة علاقات راسخة (Ug.,1, p.,53-106) . ويمكن أن نعيد تاريخ نشوء هذه العلاقات إلى النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد أو إلى بداياتها . فقد أظهرت وثائق أرشيف سينارانو بن سيغينو أن الأوغاريتيين أبحروا إلى جزيرة كريت . وإذا كان م . استور محقاً فقد أسس الأوغاريتيون مستعمرات لهم في حوض بحر إيجة وعلى وجه الخصوص على ساحل هذا البحر وفي الشطر الشمالي من شبه جزيرة البلقان .[145]

145 ـ وهذا ما يدحض الزعم القائل إن الأوغاريتيين لم يبحروا إلى الغرب (Lorimer, 1950, p.,52-85) . يتوقع ان تكون التجارة الفينيقية قد بدأت في اليونان في القرن الثاني عشر ـ الحادي عشر قبل الميلاد .

ولا ريب أيضاً في أن أهل كريت وباقي مدن بحر إيجة أمّوا أوغاريت . لقد كانت كريت بالنسبة للأوغاريتيين من أغنى البلدان وهي مهد الحرف ، لا تقصر عن مصر في شيء . لذلك كانت التجارة معها مهمة بحد ذاتها . ولا يستبعد أن يكون الابحار إلى كريت هو الذي فتح أمام الأوغاريتيين وغيرهم من الفينيقيين آفاق الأطراف الغربية للبحر المتوسط التي لم تكن معروفة لهم في الماضي . فقد سمح الكريتيون للفينيقيين (بمن فيهم الأوغاريتيين طبعاً) أن يقيموا مستعمرات مؤقتة على جزر حوض بحر ايجة تلك المستعمرات التي تحدث عنها فوكيديد (Thuc.,18) . أما بالنسبة لسكان ايجيدا فقد مثلت أوغاريت أهمية بحد ذاتها ، كما كانت لها أهمية خاصة كمحطة للوصول إلى مناطق الشرق الأدنى الداخلية . فقد ساعدت علاقاتهم مع أوغاريت على انتشار الفخاريات الميكينية والمينوية في آسيا الأمامية (Stubbings, 1951; Immer wahr, 1960, p., 4-13) . وكان لقبرص دور نشيط كوسيط في العلاقات بين أوغاريت وكريت . ففي الألف الثانية قبل الميلاد كان يعيش في قبرص منحدرون من ايجيدا ، وأسس الأوغاريتيون مستعمرة لهم فيها . ويختلف الباحثون الآن حول ما إذا كان لأهل ايجيدا مستعمرة في أوغاريت أم لا . نحن نعتقد أنه يمكن حسم هذه المسألة بالإيجاب (Ug.,1, p.,67-69; 99-101; Stubbings, 1951; Segert, 1958, p.,67-80) .

تفيد معلومات شايفر (Ug.,1, p.,53-106) ان أقدم مواضيع تحدرت من أصل ايجيدي وجدت في الطبقة الثانية من حفريات أوغاريت ويعود تاريخها إلى القرنين التاسع عشر ـ الثامن عشر قبل الميلاد .

وهذه الآثار هي كسرات من أصص صنعت وفق أسلوب كاماريس ، وأكواب ذات جدران دقيقة كقشرة البيض مزخرفة بخطوط متعرجة حمراء وبيضاء وبرسوم نباتات على خلفية بنيّة . ففي هذه المرحلة أخذ الأوغاريتيون يقلدون الفخاريات المينوية في المرحلة الوسيطة . ويشير شايفر خاصة إلى دورق كبير له أنف غير كبير ثبت في الأعلى قرب فوهة واسعة ويدان جانبيتان غير كبيرتين : أيضاً اكتشف في المدفن LV II . ولا نجد هنا أثراً لأي ديكور كان . مثل هذه الأوعية يتصف بها العصر المينوي الثالث المبكر . لكنها كانت في أوغاريت نسخة قديمة طبق الأصل . ووجدت في المدفن المذكور أوعية أخرى تقلّد الأوعية الكريتية : دورق ذو عنق متطاول وقاعدة واسعة ؛ ودورق واسع آخر ذو عنق مرتفع قليلاً ويد واحدة ومزخرف بأشكال اسطوانية وخطوط حمراء أفقية متعرجة . وقد استمرت تقاليد صناعة الفخار المينوية تعيش في أوغاريت إلى ما بعد سقوط الزعامة الكريتية بزمن طويل .

لقد بدأت أوغاريت تستورد الفخاريات الميكينية منذ القرن السابع عشر ـ السادس عشر قبل الميلاد . ووصل الاستيراد حجوماً كبيرة في القرن الرابع عشر ـ الثالث عشر قبل الميلاد : في المرحلة التي تعود إليها الوثائق التي وصلتنا . ويجب أن نعتقد أن التقليد محلياً كان منتشراً انتشاراً واسعاً في هذه المرحلة كما في المراحل السابقة .

تعد أشكال الفخار الميكيني الذي اكتشف في أوغاريت وألوانه عادية بالنسبة للمصنوعات التي من هذا الصنف : أصص ، أكواب وكؤوس من مختلف النماذج ، الهيدرا ، فوهات البراكين ، صنعت على أشكال السمك والثيران ورؤوس الثيران والكلاب وغيرها . أما الديكور فكان في عدد من الحالات عبارة عن عدد من صفوف مساحات متوازية ، واسعة وضيقة ، ونصادف إلى جانب ذلك زخارف : بدءاً من المساحات البسيطة المتعرجة والخطوط المتقاطعة إلى التراكيب المعقدة .

وتشغل الأواني التي صنعت وفق الطريقة التقليدية لفن الرسم الميكيني وعليها رسوم لأشخاص وحيوانات مكانة مرموقة حيث تسترعي الانتباه منها هيدرا ميكينية تحمل زخرفة بالأحمر والبني . فنرى في أحد المشاهد عربة شد إليها حصان واحد وعليها امرأتان تمسك إحداهما بالعنان وأمام العربة امرأة أخرى تحمل صولجاناً بيدها .

والمشهد الآخر يمثل أيضاً عربة شد إليها جواد واحد عليها ثلاث نسوة تمسك إحداهن بعنان الجواد وتقف في مواجهة الجواد أفعى اسطورية مجنحة ذات منقار معقوف (يرى الناشر أنها طير اسطوري وليست أفعى) (Ug.,11, p.,216) . ونشاهد مشاهد مماثلة على مقاطع فخارية أخرى . إلى جانب ذلك اكتشفت مقاطع تحمل رسوم نساء يقمن بتزيين جواد . وكانت ك . م . كولوبوڤا قد بينت أن هذه المشاهد تعود إلى الفن الميكيني في الرسم على الجدران وهي تعيد إنشاء مراسم مقدسة ترتبط بطقوس عبادة الحصان (كولوبوڤا ، 1951 ، ص 52 ـ 65 ، قارن أيضاً ، لوريه ، 1957 ، ص 312 ـ 314) . ونرى أيضاً أنه تمكن الموافقة مع شايفر (Ug.,11, p.,216) عندما يحسب أن المشهد المرسوم بمشاركة الأفعى يعود إلى أسطورة ما غير معروفة لنا . وإذا أخذنا استنتاجات كولوبوڤا بالحسبان يمكن أن نقول أنه كانت ثمة أسطورة تروى عن صراع الجواد (الاله) مع الأفعى . وتعرض لنا بعض المقاطع التي وصلتنا من مشهد مقدس (الركوع للحصان ؟) رسماً لامرأتين في لباس الكهنة . يبدو أن باقي الرسوم الأخرى : الثور ، الغزال ، الأخطبوط وأبو الهول ، كانت تعكس أيضاً التصورات الميثولوجية لدى أهل إيجيدا .

ويجدر بنا أن ألّا نغفل الإشارة إلى الرسوم الفخارية المشهورة التي تمثل آلهة ايجيدا حيث أنها تدهشنا باستواء سطحها وتخطيطيتها البالغة . فقد رسمت خطوط الرأس فقط (لم يبقَ منها سوى الأنف) . ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن التمثال الكبير الذي رسمت خطوط يديه المرفوعتين إلى أعلى (لم تظهرا في التمثال الصغير ، قد يكون سبب ذلك أنهم تخيلوهما مسدولتين) . بالمقابل برز مقطع جانبي لصدر مندفع إلى الأمام رمز إلى إلهة الخصب . وتذكرنا هذه التماثيل من حيث تقنيتها بما يسمى بالأشكال البرونزية «الحورية» التي مر معنا ذكرها . لذلك يجوز لنا أن نعتقد أننا أمام تقاليد فنية متشابهة .

وانتشرت في أوغاريت بين القبارصة ، وفي علاقاتهم مع السلطات المحلية ، الكتابة الخطية القبرصية

المينوية . فقد وصلتنا منها بعض الرموز منقوشة على مصنوعات فخارية ووثائق مكتوبة على ألواح طينية وجدت في أرشيف الملك (Ug.,III, p.,227-250; Masson,1969, p.,379-382) . ولم يتمكن العلماء حتى الآن من قراءة هذه النصوص .[146]

تأثير الثقافة الأوغاريتية على العالم المحيط بها

نحو وضع المسألة:

لقد تأثرت حضارة أوغاريت ، كما رأينا ، بثقافات ما بين النهرين ومصر وايجيدا وقد تكون تأثرت أيضاً بالثقافة الحثية . ونحن نرى أنّ طرحنا للسؤال التالي لن يكون عقيماً : هل أثرت أوغاريت وثقافتها في العالم المحيط بها بما فيه البلدان والأقاليم المذكورة أعلاه ؟

يدل تغلغل العبادات الكنعانية الآمورية الى مجمع الآلهة المصرية مصطحبة معها أساطيرها على التأثير الفعال الذي كان للمنحدرين من العالم السوري الفلسطيني في مصر . وهذا ما يدل عليه أيضاً ذاك «الكم» الكبير من الاقتباسات اللغوية المصرية من لغات المنطقة الكنعانية الآمورية .[147] لكن لا يزال الدور الذي لعبه المنحدرون من أوغاريت في هذه العملية غير واضح لنا . إلّا أن دراسة صندوق الزينة المصرية رقم 3626 أكّد الشبه القائم بينه ـ من حيث الشكل ـ وبين المصنوعات المماثلة التي وصلتنا من أوغاريت . هذا الواقع يطرح مسألة تأثير أوغاريت في الفن المصري (بافلوف ، 1955) .

أما في آسيا الصغرى فقد كان التأثير الكنعاني الآموري كبيراً جداً . وأول ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو انتشار الأساطير الكنعانية الآمورية فيها . فالنص KAI, 26 (يعود تاريخه إلى العام 720 قبل الميلاد) المكتوب باللغتين الفينيقية والحثية الذي وصلنا من كاراتيبه يؤكد أن اللغة الفينيقية كانت بالنسبة لحثيي كيليكية لغة الكتابة ، منذ نهاية القرن الثامن قبل الميلاد . أما آلهتهم فقد دمجوها بالآلهة الفينيقية . ويصعب الشك هنا في أن هذا التأثير الكنعاني الآموري كان نتيجة لعلاقات راسخة وعميقة وكان من المفروض أن تلعب العلاقات مع أوغاريت دوراً ملحوظاً في هذا الإطار . غير أنه ليست ثمة دلائل مباشرة على ذلك حتى الآن .

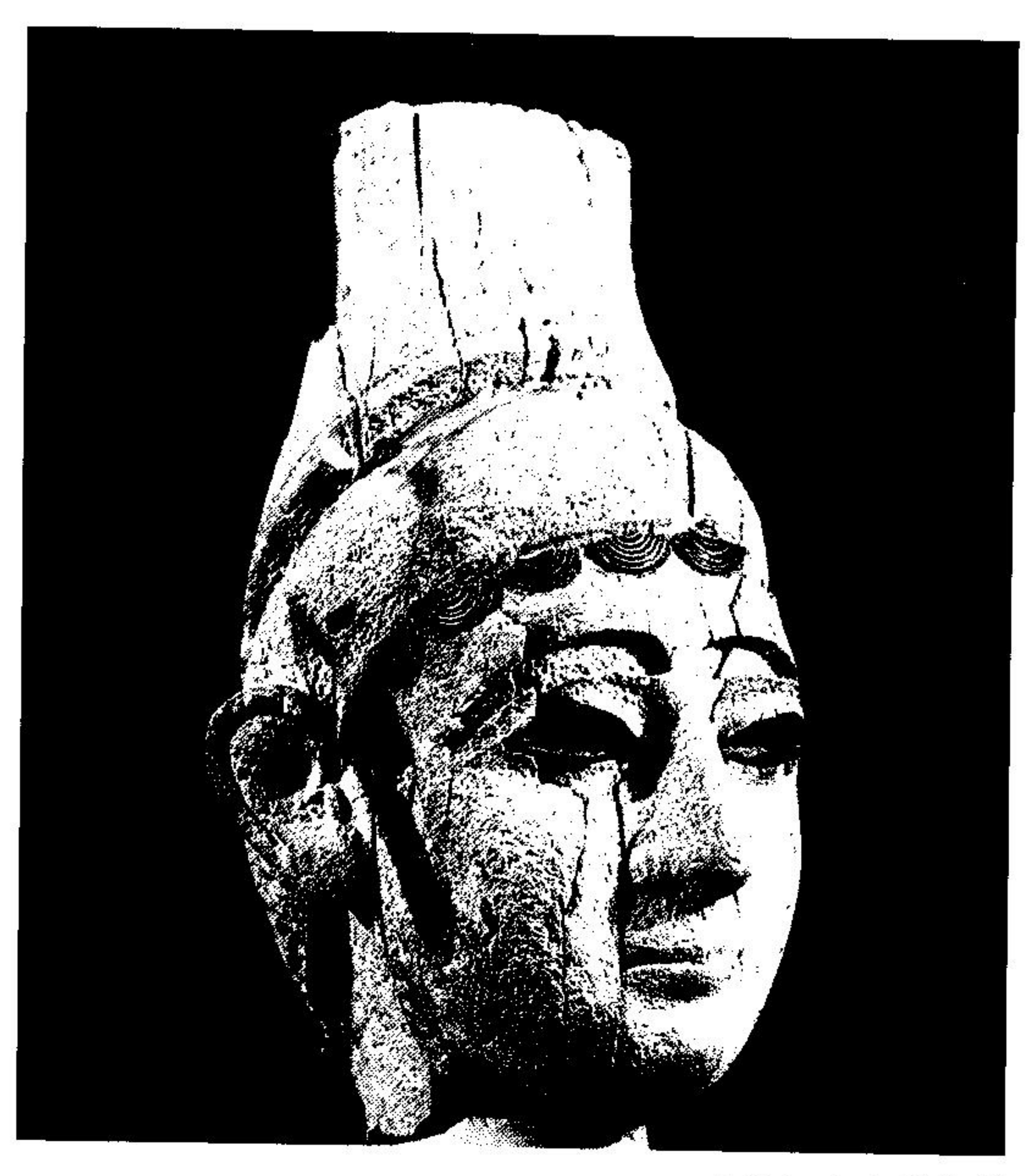
وفي حديثنا عن التأثير الكنعاني الآموري (وخاصة عن إمكانية تأثير أوغاريت) على ثقافة ايجيدا[148] نستطيع أن نؤكد على ثباته وعمقه وتنوعه وهذا ما يؤكده في نهاية المطاف اقتباس اليونان للأبجدية الفينيقية الخطية وتطويرها . ويفترض استخدام الكتابة الفينيقية الخطية وجود علاقات ثقافية طويلة الأمد ومعرفة جيدة باللغة الفينيقية وإطلاعاً جيداً على نصوصها : كان على العلاقات الإيجية الأوغاريتية التي تحدثنا عنها أن تشغل مكانها المرموق في هذه العملية . ومما له أهمية جوهرية أيضاً وجود جمع من الكلمات الكنعانية الآمورية في اللغة اليونانية .[149] هذه الكلمات تخص مجال التجارة : رموز لعمليات تجارية

146 ـ ليس ثمة أساس لغوي للمحاولة التي قام بها جوردون لتفسير الرسالة (أ) المينوية الخطية على أنها رسالة سامية شمالية غربية وبالتالي تأويله للنصوص المينوية الكريتية والقبرصية كنصوص سامية شمالية غربية . ونحن نرجح ان تكون احدى اللهجات الاغريقية القديمة قد اختفت خلف هذه الرسالة .

147 ـ انظر : (بوركهارد ، 1910 : اولبرايت ، 1934 ، ص8) . لنضرب بعض الأمثلة : ʾbr (السامية ʾbr) «جواد» ، ʾyr (السامية ʾyl) «غزال» ، ʾhr (السامية ʾhl) «خيمة» ، brt (السامية bryt) «الاتحاد» ، dt (السامية zyt) «زيتون» ، k;mw (السامية krm) «بستان ، كرم عنب» ، mrkb (السامية mrkbt) «مركبة ، عربة» ، šrg (السامية šlg) «ثلج» .

148 ـ لقد حاول بعض الباحثين (جوردون مثلا ، 1965 ، ص 128 ـ 205) ان يقدّم أوغاريت على انها حلقة وصل بين الحضارتين الكنعانية والايجية إذ استند هؤلاء إلى الروايات الشعرية الأوغاريتية لإثبات صحة موضوعتهم هذه . فقد اقترحوا ـ على سبيل المثال ـ ان نرى في ملحمة قراتو موازياً للرواية اليونانية عن يلينا . اما الملحمة نفسها فيعرضون علينا أن نعدّها نموذجاً ما اولياً أو بدائياً للالياذة في لبوس سامية . ولقد كان الأساس الذي استند إليه هذا الإقتراح الجريء فكرة تقول إن الحديث في الملحمة إياها يجري عن اختفاء زوجة قراتو ، البتول الحورية الأصل ، التي يسعى قراتو أن ينتزعها ويبقيها زوجه له . لكن قراءة النص تبين انه لا يوجد اساس لمثل هذا التأويل الذي «طالعه» الباحث في الأثر التاريخي الذي نحن بصدده . لذلك لا نستطيع قط أن نقبل مقارنة ملحمة قراتو بالالياذة فما بالك بحسبانها «نموذجاً اولياً لها» . اما

تشابه بعض عناصر الملحمتين فهو ناتج عن تشابه الدوافع الفولكورية المشتركة .
إن العـرض الذي قـدمه جوردون لملحمة قراتو يعاني من عدم الدقة ومن الفرضيات القديمة التي شاخت . فهو يرى مثلاً أن الفعل الذي يعني من جملـة ما يعني «ذهب ، رحل» لم يستخدم قط بمعنى «مات» . وهذا ضلال واضح . ثم يقارن اسم قراتو (ويكتبه kret) بالـ «كريتيين» الذين تحدثت التورات عنهم .
امـا منطقة اودومي فهي بالنسبة له ادوم التي تقع في جنـوب فلسطين : ويـذكـر جـوردون النقب أيضا في عـرضـه للملحمـة لكن الكـريتيين المـذكـورين في التورات هم سكان جزيرة كريت الذين جاؤوا فلسطين بعد ظهور ملحمة قراتو بزمن طويل . اما ذكر النقب فقد نتج عن عدم فهم معنى الكلمة نفسها . والمقارنة بين اودومي وادوم لا تنبثق من النص بالضرورة (إن المواقع التي تتشابه اسماؤها مع الكلمة الأوغاريتية `udm معروفة في مناطق اخرى من اسيا الأمامية المطلة على المتوسط) . غير ان اختلاف الحركات يسبب صعوبات لغوية .
في كتاب صفنيا الاصحاح السادس «يكتشف» جوردون اسم المكان الذي «يعيش فيه كريت» (أي قراتو) ثم يتحدث عن قصة «كريت» في كتاب صفنيا بينما يجري الحديث عند هذا الاخير عن مجموع سكان جزيرة كريت وانهم يعيشوه قرب البحر . ولا يؤكد النص زعم جوردون عن عدم وجـود هضبة في أودومي وبالتالي (هكذا) عدم وجود تحصينات الامر الذي يقارب اودومي من التقليد الكريتي والأسبـارطـي للبنـاء . وتستـدعي الـريب أيضـا ملاحظة جوردون عن «الوضع المتميز الذي عاشته الكلاب» تلك التي عاشت في القصر الملكي في أوغاريت مما يقارب ـ حسب رايه ـ بين ملحمة



[اللوحة 9] رأس أمير أوغاريتي

وما شابهها ، وحدات حسابية ، مواضيع تجارية ومختلف ضروب الطُرَف . وفي هذاالسياق تجدر الإشارة إلى ملاحظة م . ماروث (Maroth, 1975, p.,71-76) التي تفيد أن دعاء الآلهة وتحديد الموضوعات في الروايات اليونانية يقتربان جداً من مثيليهما في الأوغاريتية (النص عن ولادة الآلهة ونشيد الإلهة نيكّال) .

لكن هـذا كله يبقى مجـرد استنتاجات وفرضيات إذ لا يسمح لنا غياب المواد المؤرخة والموثوقة أن نخلص إلى نتائج محددة . فحتى الآن ليست ثمة أسس ثابتة تجيز لنا أن نتحدث عن اقتباسات يونانية مباشرة لدى الأوغاريتيين في الألف الثانية قبل الميلاد . بالرغم من أن الأوغاريتيين اشتركوا ـ لا ريب ـ في خلق وضع أصبح فيه التأثير الفينيقي على العالم الإغريقي ممكناً في مرحلة متأخرة من الزمن لم تشهدها أوغاريت التي كانت قد هلكت .

الثقافة الأوغاريتية في الجامعة الكنعانية الآمورية

لقد كانت الثقافة الأوغاريتية بمختلف مظاهرها جزءاً مكملاً للحضارة الكنعانية الآمورية في منطقة آسيا الأمامية المطلة على المتوسط ، وقد عكست في مرحلة تطورها الثقافي الذي وصلنا عبر وثائق الكتابة الأوغاريتية المستوى الذي وصلته الحضارة الكنعانية الآمورية في النصف الثاني من الألف الثانية قبل الميلاد . ويبرز في هذا السياق سؤال عن علاقتها بثقافات آسيا الأمامية المطلة على المتوسط وعلى إمكانية تأثير أوغاريت على المجتمعات الكنعانية الآمورية الأخرى وتأثرها بها . هذه المسألة غدت موضوعاً لبحث فريد يحمل عنوان : «أوغاريت في كتاب العهد القديم» .[150]



رقيم طيني محرر بالاوغاريتية يتضمن تعويذا

تترافق دراسة هذا الموضوع بعدد من الصعوبات أولها وأهمها عدم كفاية المصادر وخاصة المتزامنة منها . وثمة جوانب أخرى للمسألة . كثير من الظواهر التي وصلتنا من مختلف مجتمعات العالم الكنعاني الآموري الواقع في آسيا الأمامية المطلة على ساحل المتوسط يعود في نهاية المطاف إلى تقاليد واحدة مشتركة ليست ثمرة تأثير مجتمع واحد . فهذه هي حال التصورات الدينية والمراسم الشعائرية المرتبطة بها ، والصيغ الفولكلورية المشتركة ، والشكل الشعري ونغمته (Caquot, 1969, p.,63) والأساليب اللغوية العامة (Gevirtz, 1973, p.,162-177) . وحتى الآن ليس هناك مقاييس نستطيع الركون إليها لفصل مثل هذه الظواهر عن تلك التي كان من الممكن أن يتجلى فيها تأثير أوغاريت على الوسط المحيط بها إحاطة مباشرة .

لقد أشرنا إلى أن أهم ما امتازت به الثقافة الأوغاريتية هو اختراع الأبجدية واستخدامها . وهذا ما جعلها مميزة بوضوح عن مجتمعات فينيقيا الجنوبية حيث انتشرت هناك أبجدية خطية قامت على الأسس نفسها . وبين يدينا في الوقت الراهن نصوص من أوغاريت (UT,57,74; RŠ 22.05) مكتوبة بما يسمى بالكتابة «المصقولة» أي ليس من اليسار إلى اليمين كما كانت عليه الحال في أوغاريت بل من اليمين إلى اليسار كما كان متعارفاً عليه في الأبجدية الفينيقية الخطية . وقد وجدت نصوص مماثلة في فلسطين UT, 500 من بيت شيميش ، UT, 501 من جبل طافور ، وكذلك النص الذي وصلنا من تاعناخ

قراتو والعالم الميكيني كما صورته ملاحم هوميروس . لكن كلاب الصيد كانت تعيش ظروفا متماثلة في كل مكان . هكذا يتضح أن موضوعات جوردون التي تحدثنا عنها غير مؤكدة تاريخيا وتقوم على تفسير كيفي للنصوص التاريخية .

وأخيرا نحن لا نستطيع إلا أن نشير إلى الفظاظة المدهشة التي يسمح جوردون لنفسه أن يعامل بها كل من تسول له نفسه أن يخالفه الراي . «أولئك الذين يعجبهم ضيق الأفق ويكرهون التغيير : الذين يميلون إلى المتعارف عليه ويخشون التفكير المستقل : الذين يتعاملون مع النظم القائمة بخنوع سلبي حتى إذا كان هذا يخنق السعي إلى التغيير فيما إذا استطاع إلى ذلك سبيلا» (المصدر نفسه ، ص 5) : ذلك هو التقويم الذي يعطيه جوردون في السطور الاولى من كتابه لأولئك الذين يخالفونه الرأي . لكن مثل هذه التهجمات لا تقوم مقام الحقائق والبراهين .

149 ـ وهكذا فالكلمة اليونانية khrusos «الذهب» ترجع إلى النموذج الكنعاني الأموري نفسه [قارن التعبير الاوغاريتي (Ug.,V, 137,II,4) hrs-hurasu والكلمة الفينيقية hrs). والكلمة اليونانية arrabon «عربون ، رهن» هي أيضاً عن اللغات الكنعانية الأموري (قارن الكلمة الأوغاريتية ʿrb «عُهد إليه» وʿrbn «كفيل ، ضامن» ، والكلمة الفينيقية ʿrb «رهن» . وقارن أيضاً الكلمة اليونانية kamelos «جمل» التي يرجع أصلها إلى الكلمة الفينيقية gāmḥl : ثم اليونانية Murra «مرّ» التي ترجع إلى الكلمة الفينيقية mor . وليس صعباً قط أن نأتي بعدد كبير من مثل هذه الأمثلة .

150 ـ عموماً انظر . اولبرايت ، 1961 ، ص 339 . اما

ابحاث افيشور (1976 ، ص 1 ـ 22) فتتمتع باهمية استثنائية في هذا المجال وكذلك ابحاث غيرينفيلد (1971 ، ص 253 ـ 268) المخصصة لبحث مسألة الصيغ المشتركة في النقوش الفينيقية والتورات .

والمؤرخ في القرن الثالث عشر ـ الثاني عشر قبل الميلاد . (عنه انظر Cross, 1968, p.,41) . وقد كتبت هذه النصوص بالكتابة الفينيقية الخطية المطوَّرة .

تأسيساً على ما سبق عرضه يجوز لنا القول أن الكتابة الأبجدية كانت منتشرة في آسية الأمامية المطلة على المتوسط ، غير أنه لا تتوفر لدينا معطيات تسمح لنا بالحديث عن التأثير الأوغاريتي نفسه . فقد كان يمكن أن تظهر هذه الأبجدية خارج أوغاريت ويقتبسها الأوغاريتيون والفلسطينيون والكنعانيون . ثانياً ، لقد اقتبست الأبجدية الصفات الخاصة بالكتابة الخطية الفينيقية الأمر الذي لم يساعد ، بالرغم من هذا ، على استمرارها . وفي نهاية الألف الثانية قبل الميلاد طغت عليها واستأصلتها الكتابة الفينيقية الخطية الأمر الذي عكس هيمنة التأثير السياسي والثقافي للمدن الفينيقية الجنوبية . ما هي العلاقة القائمة بين هذه الظاهرة وبين مصير اوغاريت وثقافتها ؟

الأمر غير واضح تماماً . فلا يستبعد أن يكون الأمر مرتبطاً بهلاك أوغاريت في أعقاب تعرضها لهزة أرضية . لكن لم يكن لمثل هذه الظروف إلّا أن تؤدي إلى أن النصوص الأوغاريتية لم تقرأ وغاصت في عالم النسيان وغاص معها محتواها . لذلك ليس من قبيل المصادفة ألّا يكون للرواية الشعرية الأوغاريتية ما يقابلها في الأساطير الفينيقية البونية وفي الأساطير التوراتية . فهذه وتلك والثالثة هي في نهاية المطاف أساطير متفرقة . أخيراً من الطبيعي أن تهلك مع أوغاريت تقاليدها الكتابية والشفوية .

☆☆☆

جـولات



ختم اوغاريتي يمثل متعبدا امام شجرة الحياة وعنزتين جبليتين .

١ التصورات عن الكون ونشأة العالم في مثيولوجيا آسيا الأمامية المطلة على المتوسط

يقوم الاعتقاد في الكوسموغونيا (كلمة يونانية Kosmogonia وتعني علم نشأة الكون ـ المترجم) الأوغاريتية وفي كوسموغونيات مجتمعات آسيا الأمامية المطلة على المتوسط الأخرى ان ايلو هو صانع الكون . في العرض الحثي للأسطورة الكنعانية عن إله العواصف (ANET, suppl., p.,519) الذي اكتشف في بورازكييه نصادف الأداء الحثي dE-Ku-ni-ir-ša الذي يجب أن يقابله الأداء الكنعاني ʼēl qūni (ʼa) rṣa ، «إيل (وهو ايلو الأوغاريتي ـ إ . ش) صانع الأرض» . لقد انتشر هذا الوصف انتشاراً واسعاً في الثقافة الكنعانية الآمورية . ففي الصيغة ʼl qn ʼrṣ نصادفه في نقوش الملك الحثي ازيتافاد التي وصلتنا من كارتيبه (KA I,26 ، حوالي العام 720 ق . م) وفي السفر العظيم للنقش المهدى والذي يرجع تاريخه إلى القرن الثاني الميلادي (KAI, 129) حيث المهدى إليه هو الاله ʼL qn ʼrṣ . وما تجدر الإشارة إليه أن هذه الصيغة استمرت في نموذجها الآرامي في النقوش التدمرية حيث الاله التدمري ʼLq (w) nrᶜ يقابله اليوناني Poseidōn vaiēōxos . أما في التورات فقد جاءت الصيغة التي نحن بصددها في نموذج واسع . ففي التكوين الإصحاح الرابع عشر السطر التاسع عشر نقرأ «ايل العلي خالق السموات والأرض» ، وفي السفر نفسه الاصحاح نفسه نرى في السطر الثاني والعشرين أن هذا الإله يدمج بالاله يهوه . وتجدر الإشارة هنا إلى أن التورات تستخدم الفعل qnh عند حديثها عن الآلهة فقط . لأن الفعل إياه يعني «يصنع ، يخلق» . أما النصوص الأوغاريتية فلم تأتنا بالفعل qny كدلالة على النشاط المبدع الذي تتصف به الآلهة . كل ما في الأمر أن هذه النصوص تروي عن عشيراتو أم الآلهة أنها qnyt'ilm «والدة الألهة» (C4=KTU, 1.4) .

تروي أسطورة التورات عن نشأة العالم أنه : «في البدء خلق الله (ʼalōhīm ؛ إيل الفينيقي ، ايلو الأوغاريتي) السموات والأرض . وكانت الأرض خربة (tōhū

wābōhū) وعلى وجه الغمر (tēhom) ظلمة وروح الله تُرفع على وجه المياه . وقال الله ليكن نور . فكان ورأى الله النور أنه حسن . وفصل الله بين النور والظلمة . ودعا الله النور نهاراً والظلمة دعاها ليلاً . وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً .

وقال الله ليكن جَلَد في وسط المياه . وليكن فاصلاً بين مياه ومياه . فعمل (wayyaa 'aś) الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد . وكان كذلك . ودعا الله الجلد سماء . وكان مساء وكان صباح يوماً ثانياً .

وقال الله لتجتمع المياه إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة . وكان كذلك . ودعا الله اليابسة أرضاً . ومجتمع المياه دعاه بحاراً . ورأى الله ذلك حسناً . وقال الله لتنبت الأرض عشباً وبقلاً يبزر بزراً وشجراً ذا ثمر يعمل ثمراً كجنسه بذره فيه على الأرض . وكان كذلك . فأخرجت الأرض عشباً وبقلاً يبزر بزراً كجنسه وشجراً يعمل ثمراً بزره فيه كجنسه . ورأى الله أنه حسن . وكان مساء وكان صباح يوماً ثالثاً .

وقال الله لتكن أنوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل . وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين . وتكون أنواراً في جلد السماء لتنير على الأرض . وكان كذلك . فعمل الله النورين العظيمين . النور الأكبر لحكم النهار والنور الأصغر لحكم الليل . والنجوم . وجعلها الله في جلد السماء لتنير على الأرض ولتحكم على النهار والليل ولتفصل بين النور والظلمة . ورأى الله ذلك أنه حسن . وكان مساء وكان صباح يوماً رابعاً .

وقال الله لتفض المياه زحافات ذات نفس حية وليطر طير فوق الأرض على وجه جلد السماء . فخلق الله التنانين العظام وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة التي فاضت بها المياه كأجناسها وكل طائر ذي جناح كجنسه . ورأى الله ذلك أنه حسن . وباركها قائلاً اثمري واكثري واملأي المياه في البحار . وليكثر الطير على الأرض . وكان مساء وكان صباح يوماً خامساً .

وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كجنسها . بهائم ودبابات ووحوش أرض كأجناسها . وكان كذلك . فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها والبهائم كأجناسها وجميع دبابات الأرض كأجناسها . ورأى الله ذلك أنه حسن . وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا . فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السمك وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض . فخلق الله الانسان على صورته . على صورة الله خلقه . ذكراً وأنثى خلقهم . وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض واخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض . وقال الله إني قد أعطيتكم كلّ بقل يبزر بزراً على وجه كل الأرض وكل شجر فيه ثمر شجر يبزر بزراً . لكم يكون طعاماً . ولكل حيوان الأرض ولكل طير السماء وكل دبابة على الأرض فيها نفس حية أعطيت كل عشب أخضر طعاماً . وكان كذلك . ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جداً . وكان مساء وكان صباح يوماً سادساً .

فأكملت السموات والأرض وكل جندها . وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل . فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمله وبارك الله اليوم السابع وقدسه . لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقاً» (التكوين 1 ، 1 ـ 2 ، 2) .

يتضح من النص أن الكون تم خلقه وأن خالقه هو الله (ālōhīm) وهو نفسه ايلو الأوغاريتي وايلو الفينيقي . أمامنا إذاً تصور كنعاني مشترك . فخلق الكون والنباتات والحيوانات والطيور هو هنا نشاط بنّاء قام به الله (يستخدم الفعل bara بشكل نادرٍ جداً) أو نشاط عملي (استخدم فعل ʿāsā) ، لكن ما يلفت الانتباه فعلاً هو استخدام كلمتي (mĕlā' kētō) «عمله» في الإصحاح الثاني من سفر التكوين . غير أنه عندما جرى الحديث عن صنع النور استخدمت كلمة الله (تكوين 1 ، 3) وفي الحديث عن خلق النباتات (تكوين 1 ، 11 ـ 12) تقوم الأرض بتحقيق إرادة الله . ويجدر أن نذكر في هذا السياق أن لائحة الآلهة الأوغاريتية تعد الأرض إلهاً من الآلهة . وفي التكوين 4 ، 10 تلعن الأرض فعلة قايين عندما قتل أخيه وتشق صدرها لتستقبل دم من قتله أخوه . نحن نعتقد أن الرواية التوراتية عن خلق العالم هي انعكاس للأسطورة التي تقوم إلهة الأرض بتنفيذ أوامر ايل وتشارك في صنع الكون .

إننا لا نميل إلى الاعتقاد بأن السمات التي تقارب بين الاسطورة التوراتية عن خلق العالم والميثيولوجيا الأوغاريتية والفينيقية وما تعطيه من تصور حول صنع الكون ؛ إننا لا نرى أن مثل هذا التقارب جاء وليد المصادفة . ونرى أن وجود مثل هذه السمات يمكن أن يفهم إذا ما أجزنا أن التورات تعيد إنشاء النموذج المحلي للتصور الكنعاني المشترك عن صنع العالم ، هذا التصور الذي كان منتشراً في كل مكان من الأرض السورية الفلسطينية بما في ذلك لدى أجداد بني اسرائيل . فالمجتمع اليهودي الاسرائيلي فهم أسطورة نشأة الكون بعد عملية اندماج الالهين ايل ويهوا كأسطورة عن خلق هذا الأخير للعالم .

لقد حدث هذا الدمج في زمن مبكر نسبياً ، وانعكس في المزامير : وهي ترانيم للعبادة في معبد يهوا . ففي المزمور 8 ، 3 (تنسب المزامير إلى داوود) مثلاً خالق الكون هو يهوا : «إذ أرى سمواتك عمل أصابعك (maʿăsē 'aṣbēʿ ōṯākā) القمر والنجوم التي كونتها (Kōnanta) ؛ وفي المزمور 24 ، 1 ـ 2 : «ليهوه الأرض وملؤها . المسكونة (tēbel) وكل الساكنين فيها . لأنه على البحار أسسها وعلى الأنهار ثبتها (yĕkōnănăhā)» ؛ في المزمور 33 ، 6 ـ 9 : «بكلمة يهوه (bidĕbar yhwh) صنعت السموات (naʿăsū) وبنسمة فيه كل جنودها (أي ملائكتها ـ إ . ش) . يجمع كندٍّ امواه اليمّ يجعل اللج في اهراء . لتخش يهوا كل الأرض ومنه ليخف كل سكان المسكونة . لأنه قال فكان . هو أمر فصار» ، وفي المزمور 95 ، 5 : «الذي له (ليهوه ـ إ . ش) البحر وهو صنعه ويداه سبكتا اليابسة» ؛ وفي المزمور 104 ، 5 ـ 9 : «المؤسس الأرض على قواعدها فلا تتزعزع إلى الدهر والأبد . كسوتها الغمر كثوب . فوق الجبال تقف المياه . من انتهارك

تهرب من صوت رعدك تفر . تصعد الجبال . تنزل إلى البقاع إلى الموقع الذي أسسته لها . وضعت لها تخماً لا تتعداه . لا تراجع لتغطي الأرض» .

يتضح مما سبق عرضه أن ما ورد في المزامير يتطابق عموماً مع رواية التورات غير أنه توجد فروق جوهرية أيضاً : في المزمور 24 ، 1 ـ 2 خلقت الأرض على البحار والأنهار بينما في سفر التكوين 1 ، 9 ـ 10 جمع الله المياه في مكان واحد وعرّى اليابسة . ونحن لا نستطيع حتى الآن أن نحدد أيّ هذين النموذجين يعد أصلياً . ففي التقاليد الكهنوتية اليهودية تعايش هذان النموذجان دون أن يسترعي تناقضهما الإنتباه . ومن الجدير ذكره في هذا السياق أن فاليس المليتي (Arist., Meta-ph., 1,3,983b, 19-23; id., De coel.,2,13, 294a, 28-31) عدّ الماء أصل كل شيء وأن الأرض تتوضع فوق المياه . ومن المعروف أن فاليس هذا ينحدر من أصل فينيقي (Herod., 1,170) لذلك نعتقد بحق أن تعاليمه عن بناء العالم يجب أن تعكس التقاليد الفينيقية ، وهذه التقاليد بالذات هي التي أثرت على مؤلف المزمور 24 . ففي المزمور 104 ، 5 ـ 9 انعكست على ما يبدو اسطورة صراع يهوه مع المحيط (قارن هذه الأسطورة بالأسطورة الأوغاريتية عن صراع بعلو مع يمّو) التي لم تدخل سفر التكوين) .

تبين التورات أن رؤى الإغريق عن نشأة الكون قد تغلغلت إلى منطقة آسيا الأمامية المطلة على المتوسط . فنقرأ لدى أناكسيماندر مثلاً عن الأرض المعلقة في الفراغ دون أن تتحرك (Arit., De coel., 2,13,295b, 10-14) . وفي كتاب أيوب الإصحاح السادس والعشرين نقرأ : «يمد الشمال على الخلاء ويعلق الأرض على لا شيء» . نشير في هذا السياق إلى أن التاريخ الذي يعود إليه كتاب ايوب هذا لا يزال موضع نقاش ونحن نرجح أن تاريخ كتابته يعود إلى حوالي العام 400 ق . م .

تقع هذه الفرضية (فرضية كتاب أيوب عن خلق الأرض ـ المترجم) خارج تعاليم التورات عن الخلق وتتناقض تناقضاً مباشراً مع ما جاء في المزمور 104 ، 5 . قد تكون هذه النظرية نتيجة لإطلاع مؤلف كتاب أيوب على الفرضيات اليونانية وخاصة تعاليم أناكسيماندر .

لقد وصلتنا رؤية الفينيقيين عن نشأة الكون عبر النصوص الطويلة التي اقتبسها يفسيفي القيساري من رسالة عن الفينيقيين كتبها فيلون الجبيلي (النصف الثاني من القرن الأول ـ النصف الأول من القرن الثاني للميلاد) ويرجع عرض هذه الرسالة بدوره إلى المؤلِّف الذي وضعه الفينيقي سانخونياتون حيث تختلف الرؤية الواردة فيه اختلافاً جوهرياً عن الذي عرضنا أعلاه . ينقل يفسيفي كلمات فيلون كما يلي : «إنه يرى أن الهواء (ton olon)المكفهر والريح الشبيهة به أصل كل شيء ؛ أو هبوب الهواء المكفهر والخراب الضبابي ، المظلم كمملكة تحت الأرض (erebodes) . لقد كانوا بغير حدود (apeira) على امتداد قرون طويلة . وعندما قال أنه أحب روح بداياته الأولى وحدث اختلاط. سمّي هذا الاتحاد «ولعاً» (pozos) . وهو بداية صنع كل شيء (Ktiseos apanton) . أما هو فلم يعرف

صنعته . فمن اتحاد الروح مع ذاته (ek tes autou su tou sumplokes tou pneumatos) ولد موت (Mot) وقال بعضهم أنه إيل وقال آخرون أنه عفن ممزوج بالماء . ومنه خرجت كل البذور وولد كل شيء . كانت ثمة حيوانات لا حسّ لها ولا شعور ومنها خرجت كل الحيوانات العاقلة وسميّت زافاسيمين (zafasemin) ، أي الناظرة إلى السماء .[151] وقد صنعت كلها (aneplasze) على شكل البيضة . وشعت من موت Mot الشمس وشعّ القمر والنجوم والأنوار الكبيرة» . وبعد أن يخبرنا يفيسقي أن هذه التعاليم تقود إلى الإلحاد مباشرة يتابع عرض رؤية فيلون ـ سانخونياتون : «بعد أن ضاء الهواء نتيجة لشع البحر والأرض ظهرت الريح والغيوم وانهمرت مياه السماء وأحدثت خراباً عظيماً . ثم انقسم بعضها عن بعض وتحركت من أماكنها بفعل شعاع الشمس والتقت كلها في الهواء واصطدم بعضها ببعض فحدث الرعد وحدث البرق ؛ ومن هزيم الرعد استيقظت الحيوانات العاقلة المومإ إليها وخافت الصخب فانتشرت على سطح الأرض وفي البحر ، إناثاً وذكوراً» .

لا ريب أن رؤية فيلون عن نشأة الكون تأثرت بالفكر الفلسفي الإغريقي المعاصر له وخاصة ما تتصف به أفكاره من إيفرميريزم .[152] إن أول ما يتضح من أفكار فيلون أنه لا يقرّ خلق العناصر الأولى للعالم من قبل قوة ما خارقة وغير منظورة . غير أن مثل هذه الرؤية إضافة إلى لا نهائية العالم تتصف بها أيضاً رؤية إبيقور عن نشأة العالم (Diod.,1,6, Plut., Adv.Colot, 1,3, 114a) بل إن مفهوم الـ «لا نهاية» يعود إلى ديموقريط (Cicer., De finib.1,6,21) .

أما في الرؤى الكنعانية الأمورية عن نشأة الكون فلا وجود للهواء كعنصر بدئي بل إن الكلمة التي تدل على هذا المفهوم (awir) اقتبست إلى لغات آسية الأمامية المطلة على المتوسط من اللغة الإغريقية (aer) ؛ إذاً لقد جاءت هذه المادة إلى العالم السوري الفلسطيني من الإغريق ـ على الأرجح ـ في العصر الهلنستي .

والهواء هو بداية كل شيء لدى أناكسيمان وديوجين اللذين من أبولونيا (حوالي 430 ق . م Arist, Metaph. 1,3) . لكن أقرب الرؤى إلى رؤية فيلون هي الهوميروسية حيث الهواء عبارة عن مجتمع ضبابي سديمي . والخراب عند فيلون لا يعني فقدان النظام وتهدم العالم كما هي عليه الحال في التورات ، بل هو دلالة على مكان اسطوري لا نهائي . ونرى الرؤية نفسها لدى أرسطو (Arist., Metaph. 1,3) Notos كبداية لبناء كل شيء يقارَن بالدور الذي لعبه الهواء كبداية بناءة نشطة . كما أن ظهور الروح (pneuma) كصانع للكون لم يكن وليد المصادفة . ففي الفلسفة الرواقية (الستوية) (من الكلمة اليونانية Stoa وهو ميناء صغير في أثينا كان الفيلسوف زينون يعلم فيه . الرواقية اتجاه فلسفي ظهر في المجتمع اليوناني القديم وهو يتأرجح بين المادية والمثالية . وترى الرواقية أنه ينبغي على الحكيم أن يتحرر من الأهواء والعظمة ويخضع للعقل . أما في العصر الروماني فقد غلبت عل الرواقية النزعة المثالية والرؤى الدينية والدعوة إلى الاستسلام للمصير مما كان له أثر كبير على

151 ـ قارن الكلمة اليهودية ṣāpā «اجتلى ، طالع» والفينيقية ṣp' «فطن ، حاد الذكاء» (KAI,159) . إذا امكن ربط هذه الكلمة بالكلمة الاوغاريتية ṣpn لامكن مقارنة Zofasemin فيلون الجبيلي بالإله الأوغاريتي سابانو .

152 ـ ثمة اعتقاد مفاده أن ايفغيميرية فيلون الجبيلي يجب أن يكون لها أساس فينيقي : التصور عن الآلهة بأنها الأجداد الأوائل (بوديسين ، 1911 ، ص 46) . لكن حتى الآن لا تتوفر المعطيات الضرورية للتحقق من صحة هذه الفرضية . وعموماً تنطلق الايفغيميرية من أن الآلهة هي كائنات تتمتع بصفات بشرية .



[الرسم 3] تقديم القربان الى الاله ايلو

المسيحية المبكرة - المترجم) حول نشأة الكون تلعب الروح دور البداية الخلّاقة ، فهي النار الأولى التي تتطابق والعقل الكلي الذي ينتشر في الكون ويصنع كل ما هو قائم ، حتى الإنسان والحيوانا .

ونرى أنّه يجوز لنا الاعتقاد بأن الرواقية في هذا السياق أثرت في رؤى فيلون ، بالرغم من أن تصوّر هذا الأخير عن الروح الخلاقة تختلف عن رؤية الرواقية لها .

أما السمات الفينيقية الأصيلة لدى فيلون فهي ، على الأغلب ، تصوره عن صنع العالم كوليد وكذلك تصوّره عن الموت كجوهر ابليزي عفن يلد الحياة[153] (قارن التصور عن موتو في المثيولوجيا الأوغاريتية) . ومن صفات فيلون الفينيقية الأصيلة تصوره عن الحريق العالمي : كارثة كونية تؤدي إلى ظهور الحياة . ومن المعروف أننا نرى لدى الرواقيين تصوّراً مماثلاً (هلاك العالم في النار بصورة دورية ثم انبعاثه من جديد) غير أنه يرجع إلى تعاليم هيراقليط . لكن التفاصيل التي نجدها لدى فيلون لا علاقة لها بالرؤية الرواقية عن نشأة الكون فهي ترجع إلى المثيولوجيا المحلية .[154]

153 _ ينشيء ايسفيلدت (1960 ، ص 9) كلمة Mot في هذا السياق من الجذر الذي يقابله في الكلمة اليهودية mwt والتي تعني «يتأرجح ، يهتز» . أما اودن (1978 ، فيعتقد ان Mot في هذه الحالة تقابل الكلمة المصرية m:wt «اشعة النور» ، «شيء ما جديد» ، «بلاد جديدة» . لكن هذا كله لا يتناسب وتصوير Mot كما جاء في القسم الذي يهمنا من مؤلف فيلون الجبيلي .

154 _ لقد اشار ايسفلدت

II مثيولوجيا آسيا الأمامية المطلة على البحر المتوسط

الاتجاهات والنزعات الأساسية

باكتشافات النصوص المثيولوجية الملحمية في أوغاريت غدا باستطاعة الباحثين أن يطرحوا السؤال المتعلق بالاتجاهات الرئيسة لتطوّر الفكر الديني في آسيا الأمامية المطلة على المتوسط وتجري في غضون ذلك دراسة هذا التطور كتطوّر هادف موجه من الإشراك إلى الوحدانية : اليهودية أو المسيحية (Albright, 1957) . ولنترك الآن جانباً مسألة التوجه الفكري لهذه النزعات[155] لنشير فقط إلى أنها تمثل عملية التطور الاجتماعي السياسي والروحي لمجتمعات آسيا الأمامية القديمة المطلة على المتوسط بصورة مشوهة وممسوخة .

بعد اكتشافات العصر في ايبلا غدا بالإمكان أن نرسم صورة تقريبية عن مجمع الآلهة الكنعانية الأمورية في النصف الثاني من الألف الثالثة وبداية الألف الثانية قبل الميلاد . لكن لا بد من أن نأخذ بالحسبان أن عملية نشرها لا تزال في بدايتها وليس بمقدورنا أن نحكم على محتوى مواد ايبلا إلا من خلال الرسائل الإعلامية (Pettinato, 1976, p.,44-52; Matthiae, 1975, p.,337-360; Matthiae, 1976a, p., 233-266; Matthiae, 1976b, p., 190-215; Matthiae, 1977; Pettinato, 1977) . زد على هذا ، وهو الأمر الأكثر جوهرية أننا هنا أمام نموذج محلي يمنعنا غياب المعلومات الأخرى أن نقارنه بنماذج أخرى متفرقة في هذه المنطقة . نذكر من هذه الآلهة :

ايلو ، داغانو ، راشابو ، شيبيشو (الشمس) ، عشترتو وعشترتا ، ادادا (حدو وهو الأوغاريتي ktr كوثروخسيس) ، عشيراتو ، كاميشو ، الاله الحوري عشتابي ، الاله الاب (قارن في أوغاريت : ايلو الأب) ، (وهذا يتماثل ومجمع آلهة أوغاريت) ، علام (عائلة الفينيقي عولومو) الذي يجسد الخلود ، نياداكول (إله محلي لا يقابله إله في مجمع الآلهة الأخرى) .

يتألف مجمع آلهة ايبلا من عدة مئات منها . وتذكر النصوص معابد داغانو ، عشتارو ، كاميشو وراشابو . عموماً كان مجمع آلهة ايبلا يتناسب ومجمع آلهة أوغاريت ، غير أن بعض المؤشرات تدل على أن داغانو لعب الدور الرئيس في ايبلا . وهذا ما يؤكده وجود عدد كبير من تماثلاته : داغانو السيفادي ، وداغانو الكنعاني وهلمجرا . وتدل دلالة خاصة أيضاً نصوص نارامسين وسرغون (ANET, p.,267-268) حيث يتمثل داغانو الهاً يقدّم مدينتي ايبلا وماري إلى الفاتحين ، أي يتمثل على أنه اله يتحكم بمصير المدينتين . أما الخضوع لآلهة ما بين النهرين إنكي وايليلو وغيرهما فقد شغل مكانة خاصة في حياة ايبلا الروحية .

حتى الآن لم ترد معلومات عن أن نصوص ايبلا تحمل إلينا أساطير ايبلوية . وهذا ما يجعل الاهتمام كبيراً بالرسم القائم على الوعاء الذي اكتشف في أحد معابدها . يتألف الرسم من قسمين . يظهر في القسم الأعلى منه موكب يقوده حيوان ذو قرنين يقف على رجلي طير وله ذنب يتجه إلى الأعلى . خلف هذا الحيوان يسير جنود تسلّح أحدهم بهراوة والآخر

(1960 ، ص 1 ـ 15) إلى التقارب القائم بين رؤية فيلون سانخو نياتون إلى نشأة الكون وبين تعاليم اناكسيماند وديمقرايط . أما سمات هذا التشابه فقد رآها في أنهما أخذا بالحسبان العوامل العقلانية والطبيعية ورفضا كل عنصر من عناصر المثيولوجيا والدين . لقد ادخلا في البداية ، «اللانهائية» أو الحالة «المتداخلة المغلقة» . وتحوي تلك السمات روايات متشابهة جداً عن خلق الحيوانات والناس . استناداً إلى هذا عد ايسفيلدت أنه من الممكن ان تكون قد قامت بينها صلات «تاريخية عضوية» .

155 ـ يكفي أن نشير هنا إلى الهجمات العدائية التي يشنها و . ف . اولبرايت ضد الماركسية مع انه يكشف عن جهل مدهش بالمادة التي تنطح لدراستها اضافة إلى محاولاته الصبيانية الساذجة لوضع مخططه الخاص بالتطور التاريخي الثقافي ودعوته إلى الإيمان بالله كطريق وحيدة للخروج من الأزمة المعاصرة .

بدبوس والثالث بفأس . أما القسم السفلي فيمثل رسماً لمعركة بين هذا الحيوان الأسطوري والثور ونلمح خلف الحيوان جندياً يطلق من قوسه سهماً على الثور .

إذا ما قارنا هذه الأسطورة بمثيلتها الأوغاريتية نرى أن الثور يمثل هنا الاله حدو أو الاله إيلو وهذا احتمال ضعيف . أما الحيوان الخرافي فليس واضحاً ماذا يمثّل .

تحوي الآثار السومرية المكتوبة موادً قريبة من المواد الايبلوية (Edzard, 1957, p.,31-32; Kupper, 1957, p.,159-160) . وتروي لنا الأولى اسطورة الاله امورو الذي من المحتمل أن يكون موازياً للاله الأموري ايلو . يبدو أن الأسطورة نشأت في الوسط السومري وليس في الوسط الأموري ؛ فعمورو فيها حامي مدينة نينابا لكنه مع ذلك غريب ، بربري لا يعرف الحياة المتحضرة . تقول الأسطورة أن امورو هذا رغب أن يتزوج ابنة نوموشدا الاله الحامي مدينة كازالو (وهي مدينة دولة تقع شمال شرق سومر) . ووافق الأب وابنته على طلب امورو فحاولت صديقتها اقناعها بالعدول عن هذا الزواج إلّا أنها لم توفق في ذلك : «هو ذلك الذي يقتلع الفطور عند أقدام الجبال ، إنه ذلك الذي لا يعرف أن يطوي ركبتيه إنه الذي يأكل اللحم النيىء ولم يعرف بيتاً طيلة حياته ، إنه ذلك الذي لن يدفنوه بعد موته» .

ليس صعباً أن نرى في هذا النص وصفاً عدائياً مقصوداً للحياة البربرية ألصق بشخصية الإله آمورو . وحتى الآن ليس بمقدورنا أن نحدد إلى أية درجة يتجاوب محتوى هذا الوصف مع التصورات الآمورية نفسها . لكن ما له دلالة خاصة أن عشيرتو (وهي الأوغاريتية عشيراتو) التي تسمى «سيّدة السهل» هي التي قُدِّمت على أنها زوجة امورو . يظهر أن تحوّل عشيراتو إلى سيّدة البحر - كما تقول النصوص الأوغاريتية - حدث في أعقاب هجرة أجداد الأوغاريتيين من المناطق الداخلية العميقة إلى شاطىء البحر .

أما وثائق ماري فتجيز لنا بدورها أن نرسم لوحة عن مجمع الآلهة الآمورية في النصف الأول من الألف الثانية قبل الميلاد . منها : ايلو ، شامشو (الشمس) ، حدو ، يريخو ، داغانو ، عناتو ، شاليمو ، يمّو ، راشابو وليمو (Röllig,1973, p.,88) ونحن غير مرغمين على القول إن مثيولوجيا ماري غير معروفة لنا حتى الآن .

في العام 1953 نشر خ . اوتن مقطعاً من اسطورة كنعانية شمالية مكتوبة باللغة الحثية ؛ هذا المقطع يستحق كل اهتمام لاننا حتى الآن لم نقع على مثيل له بين الروايات الشعرية الأوغاريتية ، لذلك لا نعرف بعد ما إذا كنا هنا أمام ترجمة حثية أو أمام نقل اسطورة أوغاريتية بالمعنى الدقيق للكلمة . لكن أصلها الكنعاني الشمالي لا ريب فيه . فالنص يروي كيف تعرض عشيرتو (الأوغاريتية عشيراتو) حبها على اله العواصف (الأوغاريتي بعلو) لكن هذا يرفض وعندئذٍ تهدده عشيرتو فيأتي إله العواصف إلى الاله إيل (أي إلى ايلو صانع الأرض) زوج عشيرتو ويروي له كل شيء فيأمره ايل بتلبية رغبة عشيرتو وذلها وهذا ما يفعله اله العواصف . لقد قال لعشيرتو : «قتلت من أولادك سبعة

وسبعين ولداً ، قتلت ثمانية وثمانين» . فتغضب عشيرتو على إله العواصف غضباً شديداً وتستسلم للبكاء طيلة سبع سنوات . يلي ذلك تلف في النص ويفهم من المقطع التالي أن عشيرتو تعود إلى إيل وتعرض عليه حبها ويسمح لها بدوره أن تتصرف مع إله العواصف كما تشاء . فتسمع حديثهما إلهة سُمّيَتْ في النص باسم عشتار (الأرجح عشترتا) . وبينما كان إيل وعشيرتو مستسلمين للحب طارت هي إلى إله العواصف . لكن النص ينقطع هنا بسبب التلف الذي أصابه .

يبدو أن العداء الذي تكنه عشيراتو لكل من بعلو وعناتو والذي ترويه الروايات الشعرية الأوغاريتية ، ثم الكلمات المباشرة عن أن هذين الأخيرين قتلا أبناءها تدل على العلاقات التي تربط هذه الأسطورة بسلسلة الروايات الشعرية الميثولوجية عن بعلو الجبار .

وتثير اهتماماً ملحوظاً ، في هذا السياق ، المواد المصرية التي تفيدنا بانتشار العبادات السورية الفلسطينية في مصر وتعطينا إمكانية تكوين تصوّر عن مجمع الآلهة الكنعانية الجنوبية في الألف الثانية قبل الميلاد ، هذه الآلهة القريبة في الزمن من مجمع آلهة أوغاريت . فبين الآلهة التي كرّمها المصريون يذكر بعلو (ويروي أيضاً عن زواج بعلو : سيّد سابانو ؛ وفي ممفيس كان يقوم معبد لبعلو) . وغالباً ما يدمج بعلو بالإله المصري سيت وتتضح صفته الأساسية من مقارنته بالفرعون ؛ إنه يسحق أعداءه بغير رحمة . كما انتشرت أيضاً عبادات : راشابو (نماذج : راشابو ـ ميكّال وراشابو ـ شولمانو) حيث رسمه المصريون في صورة مقاتل وقرّبوا بينه وبين مونتو ؛ حارانو الذي صوّروه على شكل سفينكس (أبو الهول ، وهو أسد مضجع له رأس بشري) ونادراً ما صوروه على شكل نسر أو مقاتل برأس نسر ؛ عناتو وهي والدة الفرعون رمسيس الثاني الذي أخذ منها السلطة على البلدان جميعها ، وهي سيدة سماوات وآلهة رمسيس الثاني قاهر الشيطان والأمراض وضواري الصحراء الكاسرة ؛ عشترتي (عشتاي) ، «سيدة الخيل» ، وقد صوِّرت مقاتلة على متن جواد جامح ؛ كودشو وقد رسمت في صورة امرأة عارية ، إلهة الخصب التي هجرها بتاخا .

وفي «بَرْديّ عشترتا» وصلتنا مقاطع التسجيل المصري للأسطورة الكنعانية القريبة من الأسطورة الأوغاريتية عن صراع بعلو ويَمّو . وتبدأ الرواية هنا من بداية صنع العالم ثم يلي ذلك حديث عن امتلاك البحر الذي تؤدي الآلهة له أتاوة . أما عدو البحر فهو الإله سيت (الأوغاريتي بعلو) . فالبحر يطالب بعرش السيّد لأن الأتاوة لم تعد ترضيه . فاجتمعت الآلهة للتشاور وأرسلت عشترتو للتشاور معه . ثم نرى بعدئذ عشترتو الغاضبة على شاطىء البحر ، يسألها أحدهم ماذا جاءت تفعل . لكن البحر يصر على طلب العرش لنفسه فتعود عشترتو إلى الآلهة التي ترفض إعطاءها ميزة الملوك . ثم تروي الأسطورة عن مطالب البحر الجديدة واجتماعات الآلهة ؛ وأخيراً ينهض سيت ويدعوها إلى الصراع . تفيد احدى الصيغ السحرية التي وصلتنا من بَرْديّ حيرست أن سيت انتصر على البحر (Helck,1962, p.,491) . وانتشرت في مصر

أيضاً أسطورة تروي رؤية الإله العظيم (ايلو ؟) لعناتو وهي تسبح ، وأمام عينيه امتلكت الإلهة عناتو الإله سيت وسقطت قطرة من بذور سيت على جبهة الإله العظيم وحاجبيه . فيسقط هذا الأخير مريضاً طريح الفراش ، وتزوره عناتو .

وثمة رواية أخرى عن عناتو وصلتنا في البَرْديّ الليديني : سفح اله الشمس دمه على قدميه فسقط الدم في فوهة الأرض . فارتعبت الأرض وأخذت تستغيث وسمعت عناتو استغاثتها وجاءت بسبعة أوعية من الفضة وسبعة من البرونز وجمعت الدم عن الأرض . وثمة قصة أخرى تروي كيف أغلق الاله غور صدر عناتو وعشترتا . بحيث أصبح بمقدورهما أن تحملا لكنهما لا تستطيعان أن تلدا ، ثم جاء سيت وفتح لهما ما أغلقه غور (Helck,1962, p.,494-495) .

نحن نرجح أن تكون هذه الروايات كلها متحدرة من التقاليد الفلسطينية التي كانت تتطور تطوّراً متوازياً مع التقاليد الأوغاريتية .

لقد كانت عبادة الإله الكنعاني الأموري بعل ـ صفون (وهو الأوغاريتي بعلو ـ الجبار) منتشرة في مصر في منتصف الألف الأولى قبل الميلاد وهذا ما تؤكده التورات (تكوين 14 ، 9 ـ 2 ؛ العدد ، 33 ، 7) والبَرْديّ الفينيقي الذي وصلنا من مصر ويعود تاريخه إلى القرن السادس قبل الميلاد (KAI,50) .

من حيث الزمن تقترب من المواد الأوغاريتية الإشارة في مواد تل العمارنة إلى الإله شامشا (شمس) كاله «أب» الملك قطنا (EA,55) وإلى راشابو كـ «سيد» لملك ألاشيا (قبرص) (EA,35) .

لقد سار التطوّر اللاحق للتصورات الدينية الميثولُوجية في آسية الآمامية المطلة على المتوسط وفق خطين اثنين . الخط الأوّل يعرضه لنا تاريخ الحياة الروحية للمجتمعات الفينيقية الآمورية في الألف الأولى قبل الميلاد والقرون الأولى بعده ؛ حتى انتصار المسيحية .

وتعد مقاطع كتاب فيلون الجبيلي (نهاية القرن الأول ـ النصف الأول من القرن الثاني للميلاد) عن الفينيقيين أهم مصدر في تاريخ الديانة الفينيقية الى جانب النقوش المكتوبة والإشارات التي نصادفها في مؤلفات العالم اليوناني ـ الروماني القديم . ولقد وصلتنا هذه المقاطع في مؤلف يفسيڤي القيساري الذي وضعه عن الفينيقيين «Praeparatio evangelica» . لكن يفسيڤي هذا يقتبس مقاطع عن فيلون محاولاً أن يبين للقارىء خسة الوثنية وإلحادها . ولم يكن هذا بالعمل الشاق على يفسيڤي لأن فيلون نفسه يعالج الدين ـ وخاصة الديانة الفينيقية ـ من مواقع الإيڤرغيرميرية ؛ حيث يرى في الآلهة مجرد أشخاص وأبطال متميزين (Eissefeldt,1952a, p.,48-50) . غير أننا لو أهملنا نوايا يفسيڤي ورؤى فيلون نفسه يبقى أن كتاب هذا الأخير هو بالتأكيد محاولة لصياغة الرؤى الدينية لدى الفينيقيين وفق نظام معين وتقديمها للقارىء كتقاليد ميثولوجية واحدة متكاملة .

لكن فيلون نفسه عاد إلى سابقيه الذين انتشرت مؤلفاتهم في المجتمعات الفينيقية ، تلك المؤلفات التي عرضت التقاليد الدينية الفينيقية . فيعتمد مثلاً على مؤلفات سانخونياتون البيروتي الذي

تعاد مؤلفاته إلى عصر ما قبل حرب طروادة غير أن التقليد نفسه الذي يعيد مؤلفات سانخونياتون إلى ذلك العهد العهيد يجعله معاصراً لملك بيروت ابيلبال ولكاهن الإله ايفو ('Ievo) المدعو يرومبال ؛ فعن هذا الأخير أخذ سانخونياتون الأسطورة[156] . لا ريب أنه من الصعب القول أن هذه التفصيلات قد صيغت خصيصاً لهذه الحال فهي تدل على أن سانخونياتون نفسه ومؤلفه كانا واقعاً تاريخياً محصوراً في الزمن . وبما أننا لم نقع حتى الآن على مطابق لابيلبال تبقى مسألة تأريخه إذاً مسألة مفتوحة . ولقد قام سانخونياتون بدوره ، حسب فيلون ، بكتابة كتب نسبت إلى تآفتو[157] وهو الإله الذي اخترع الكتابة وهو على الأرجح المؤلف الأسطوري للكتب المقدسة المحلية ورسائل الأموريين (Ammovneon erammasi) التي وجدت في مخابىء المعابد والتي لم يتسن للكل فهمها (ما يشبه الهيروغليفية الجُبيلية ؟)[158]. يتضح من هذه المواد أنه قام في بيروت تقليد معبدي محلي مكتوب وأنه نُسب إلى ـ جزء منه في أقل تقدير ـ الكلمة الإلهية مباشرة وكتب بلغة خاصة (قديمة جداً ولم تعد تستخدم ؟) مما جعله بعيد المنال بالنسبة لغير المتعلمين .

ويبدو أن شيئاً مماثلاً كان موجوداً ، على الأغلب ، في المدن الفينيقية الأخرى . فقد أكد هيرودوت الذي زار مدينة صور إبان تجواله في الشرق انه علم من كهنة المعبد المحلي ميلكارت أن المدينة والمعبد بني كلاهما منذ 2300 عام قبل الميلاد (Herod.,2, 44) . ويبدو أن هيرودوت استند إلى روايات أهل صور في تحديث تاريخ نشوء الفينيقيين أيضاً (Herod.,1, 1;7,89) . وكما يبدو فان يوسف فلاڤي قد استند هو الآخر إلى مواد ميناندر ايفيسي وديا (العصر الهلنستي) اللذين أخذاهما من أسفار صور أيضاً (تورايف ، 1903) . فعن استخدام أسفار الملوك في جبيل تدل بوضوح تام الرواية المصرية عن إبحار اون آمون إلى جبيل (ANET,p.,27) فقد توجه إليه ملك جبيل ذكر بعلو طالباً منه معلومات عن علاقات أجداده بمصر . لكن مع وجود مثل هذه الكتابات كان من الصعب أن ينعدم وجود غيرها : تلك التي سجلت التقاليد الدينية .

لقد كان الإله ميلكارت هو الإله الحامي لمجتمع صور («ملك المدينة»)[159] وقد طابقه اليونانيون مع الاله هرقل . ففي الوثيقة KAI,47 المكتوبة باليونانية والفينيقية يظهر ميلكارت ـ هرقل حامياً للبحارة المستعمرين . لكن مقارنة ميلكارت بهرقل تفترض وجود روايات عن بطولات اجترحها الأول تشبه البطولات التي اجترحها الثاني . وتمثل أهمية خاصة في هذا السياق الملاحظات التي سجلها يو . ب . تسيركين (تسيركين ، 1976 ، ص 66 ـ 71) الذي ابتعد عن وصف رسومات بوابات معبد ميلكارت في غادس التي نقلتها لنا ملحمة سيليا ايتاليكا (.,Sil,It pun.,3,32-44) وأعاد ترميم محتوى روايات بطولات ميلكارت . يرى تسيركين أن اليونانيين والرومان رأوا في صراع هرقل ضد الهيدرا الليرنية (وهي أفعى أسطورية مخيفة ذات رؤوس عدة كلما قطع واحد منها ظهر مكانه آخر وكانت تعيش في مستنقع ليرنيه في مدينة ارغوليد في اليونان ـ المترجم) صراع ميلكارت نفسه

156 ـ لا تزال مسألة صحة التقليد الروماني عن سانخونياتون مدار مساجلات واسعة ونشطة على امتداد زمن طويل . ثمة راي لدى الباحثين يفيد بأنه لم يكن لسانخونياتون او مؤلفه اي وجود فالمسألة ان فيلون اراد أن يكسب الملخص الذي عرضه الشهرة التي تتمتع بها الاعمال القديمة (,Nautin 19, p.,259-273) . اما مارس (1952) وايسفيلدت (1952 (أ)) فقد دافعا عن وجهة نظر أخرى . لقد اكد ايسفيلدت قبل كل شيء على وجود المصادر الفينيقية التي استخدمها فيلون الجبيلي . وبعد أن قارن عرض فيلون بالنصوص الاوغاريتية والتسجيل الحثي للاساطير الكنعانية خلص الى نتيجة مفادها أنه في اساس هذا العرض يقوم تقليد يرجع بأصله إلى سانخونياتون الذي عاش كما يظن ايسفيلدت في منتصف الالف الثانية قبل الميلاد . وتقابل سانخونياتون شخصية أخرى في أوغاريت هو الكاتب ايليميلكو الذي كتب نبوءات على لسان كبير الكهنة (قارن أيضاً ايسفيلدت ، 1952(ب) : اولبرايت ، 1956 ، ص 70) ..
ينبغي أن نشير إلى أن الحجج التي يسوقها ايسفيلدت ليست مقنعة بحد ذاتها : اولاً ليس وجود سانخونياتون ضرورياً للحفاظ على التقاليد الفينيقية القديمة ؛ وثانياً إذا كان هذا الاخير قد وجد فعلاً فليس ضرورياً أنه عاصر الوثائق الاوغاريتية . ونحن نرى أن الروايات عن اعماله التعليمية في بيروت دليل غير قابل للدحض على صحة الاساطير المروية عن سانخونياتون . عموماً يبدو أن محاولة إعادة وجود هذا الأخير إلى القرن السابع قبل الميلاد (اولبرايت ، 1957 ، ص 230) تفتقر إلى الدليل الأكيد .
ثمة محاولات عدة عرفتها

←

ضد الأفعى . وصراع هرقل ضد الأسد له ما يقابله في الأختام الملكية الأوغاريتية التي تحمل رسم رجل يقاتل أسداً . وكان ميلكارت في مثيولوجيا صور الهاً يموت ثم يبعث من جديد (Nonn., Dionys.,40,358 حيث عُدُّ موته وبعثه اكتساباً للشباب من جديد) . وتروي الأسطورة عن ولادة ميلكارت أن مرضعته كانت أنثى الإيل . ويروي يقدوكس كنيدسي (نقل الرواية عنه اثيني) (Athen., Deipnosoph 9,49) : «يقدم الفينيقيون طيور السمّان ضحايا لهرقل لأن هرقل هو ابن استيريا وزفس الذي جاء إلى ليبيا (وهو الاسم الذي أطلقه قدماء اليونان على منطقة شمال افريقيا المطلة على المتوسط ـ المترجم) وقتل طيفون وعندما جاءه يولادي بالسمّان واستطاع أن يشتمّ رائحتها عادت إليه الحياة من جديد» .

إذا أمعنّا النظر في هذه الاسطورة لاتضح لنا التشابه القائم بينها وبين الاسطورة الأوغاريتية عن صراع بعلو ويمّو ؛ وبينها وبين المصرية عن صراع سيت والبحر . من ناحية أخرى ليس خافياً هو الأخر الاختلاف القائم في موضوعات روايات ميلكارت وبعلو . ولا ريب أن ما نراه هو نماذج مختلفة متفرقة للاسطورة نفسها . لقد لفت إ . ليفي (Levy, 1901, p.,195-196) الانتباه إلى طقس تطهير نبع رأس العين في صور مع بداية شهر تشرين الأول من كل عام : ينقل الموكب الاحتفالي إلى النبع خمسة دوارق أو ستة منها من مياه البحر وبعد صب هذه الدوارق في مياه النبع عُدّت مياهه مطهّرة . واستمرت هذه العادة حتى القرن التاسع عشر على أقل تقدير ولم يكن المشاركون في إقامة هذا الطقس يعرفون شيئاً عنه بينما رأى الباحثون فيه راسباً من رواسب ألادونيا القديمة . لكننا نرى من الأصح أن نعيد أصول هذا الطقس إلى الاسطورة الصورية عن ميلكارت .

وثمة اعتقاد بأن غادس وصور كانتا تحتفلان سنوياً بعيد موت ميلكارت وقيامته وذلك بحرق رسومه ودفنها ثم قيامته وزواجه المقدس من استرا (Baudissin,1911, p.,33) . ونشير في هذا السياق إلى وجود شعيرة استيقاظ ميلكارت الدوري في صور (Fl.los., Antt.,8, 146) .

غني عن القول أن لائحة الآلهة التي بجّلها أهل صور لم تقتصر على ما ذكرناه منها . ففي اتفاق التحالف الذي عقد بين بعل ملك صور والملك الآشوري سرحدون (في العام 575 ق . م) ذكر عدد آخر من الآلهة أيضاً : بيت إيل ، عنات بيت إيل ، بعل شاميم («سيّد السماء») ، بعل مالاكي ، بعل سابون ، بعلقارت ، اشمون وعشترتا (Borger, 1965, p.,109) .

أما أهل جبيل فقد اتصفوا بتبجيلهم «اجتماع آلهة جبيل المقدسة» (KAI,41: mphrt 'lgbl qdšm) وكذلك إيل ، «السيّدة ، سيدة جبيل» (rbt b'lt gbl) وادونيس . ويبدو أن اجتماع الآلهة المقدسة مماثل لمثيله مجمع آلهة أوغاريت . فإيل وسيدة جبيل نصادفهما في نقوش مكتوبة ضمن سياق لا يسمح لنا بالخلوص إلى أية استنتاجات حول دورهما ووظيفتهما زد على ذلك أن إيل كان رئيس جماعة من الآلهة ، أما سيدة جبيل فكانت حامية المدينة والملك (قارن KAI,1-2) . ويبدو أنه تجب مقارنتها مع بالْتي التي ذكرتها المصادر

الأبحاث التاريخية لدحض التصور السائد حول أن فيلون اعاد إنشاء التقليد الفينيقي . ونحن نرى ان بارّ (1974 ، ص 17 ـ 68) واودن (1978 ، ص 115 ـ 126) محقان . فهذا الأخير محق عندما يرى في مؤلفات فيلون الجبيلي الصفات التي اتصفت بها المثيولوجيا الهلنستية (الايفغيمرية ، الشمولية ، النزعة الوطنية المحدودة ، الجدل مع التقليد الإغريقي نفسه والتأكيد على ان المعطيات الهلنستية نفسها تتمتع بقدر اكبر من الصحة) . لكن هذا كله لا ينفي الموضوعة التي تقول بأن العرض الذي وضعه فيلون يعود إلى التقاليد الفينيقية التي درسها وعالجها . في هذا الإطار بالذات يدرس كليمين التقليد الذي جاء به فيلون (Clemen, 1939) .

157 ـ تمكن الموافقة مع ايسفيلدت (1952 (أ) ، ص 20 ـ 22) عندما اشتق اسم Taautos من الجذر t'wt'h «وضع الإشارة» . هذا الاشتقاق الذي نجده في التورات أيضاً حيث يغدو ممكناً أيضاً اسم t'wt «اشارة ، علامة» . يمكن ان يعاد هذا الاسم إلى 'el ta'awat أو ba'al ta'awat وتعني في نهاية المطاف «علامة الاله» ، اي الكتابة الإلهية .

158 ـ يجدر الإنتباه إلى التقارب القائم بين Ammouneon و hammânîn : اسم لأحد أصناف الهياكل (Lagrange, 1903, p.,354) .

159 ـ ليس ثمة إثبات على ان هذه العبادة احتلت الصدارة على يد الملك حيرام في بداية الألف الاولى قبل الميلاد (Buisson, 1973, p.,44) .

السورية المتأخرة (ps.- Melito, Corp. apolog; 9,426) والتي كانت عشيقة تموز ـ ادونيس وهذه دمجت بدورها مع عشترتا . ويذكر عبادة عشترتا في جبيل مؤلف رسالة «عن الإلهة السورية» (Ps.-LUC., De Dea Syra,6) ويذكرها بلوتارخ أيضاً (Plut., De Is.et 'os.,15) . ويعطي هذان المؤرخان أساساً لدمج سيدة جبيل وعشترتا . أما اسم ادونيس فيعني السيّد . وهو يعطي الكلمة الفينيقية ădōnāy' أي السيّد وتعد هذه الكلمة الأخيرة استعارة للدلالة على الله تستبدل اسمه بالذات ، ومن المعروف أن أحد معاني كلمة adonis التي اقترحها غيسخي في القرن السادس للميلاد هو «سيد» (despotes) وعند الفينيقيين اسم بول أيضاً» . هذا الرأي الأخير يدعونا للاعتقاد بأن عبادة ادونيس تتشابه من حيث سماتها الرئيسة مع عبادة الاله بول ـ بل في تدمر الذي يرجع بدوره إلى تبجيل الإله السامي الغربي المشترك القديم بعل (الأوغاريتي بعلو) .

لقد قدمت القرابين لأدونيس في الحدائق (JMI,IV N· 1260, Philostr., Vita Apoll.,7,32) ويتحدث أشعيا بدوره عن الحدائق كمكان لتقديم فروض العبادة للآلهة (اشعيا الإصحاح الأول ، 29 ـ 30 ؛ الإصحاح السابع عشر ، 10 ـ 11) . غير أن النصوص الفينيقية لا تستخدم اسم ادونيس قط . أما ما توارد إلينا من أخبار عن تبجيل ادونيس فيعود إلى المصادر الهلنستية الرومانية ومؤلفات كتّاب الكنيسة السوريين الذين عاشوا في العصور الوسطى . ولا تتوفر لنا حتى الآن المصادر الفينيقية الضرورية لمقارنتها . لكنها تبين مع ذلك مدينة جبيل عُدّت مكرّسة لأدونيس . ففي معبد جبيل المكرّس لعشترتا (افروديت) كانت تقام احتفالات على شرفه وفي غضون ذلك كانوا يبكون الاله الميت ثم يقيمون الاحتفالات ابتهاجاً بقيامته وكانت ممارسة البغاء المقدس أحد أشكال هذا الإبتهاج .

يدمج التقليد المسيحي بين أدونيس وتموز . وتتلخص الأسطورة في أن تموز (أي ادونيس) كان وفق إحدى الروايات صياداً ، وكان راعياً وفق رواية أخرى . أحبته بالْتي (أي بعلات «السيّدة») ملكة قبرص وزوجة اله الحرفة (غيفيست) وهربت معه إلى لبنان . فتبعها غيفيست الذي يموت قتلاً بيد ادونيس في الجبال لكن ادونيس نفسه يهلك أيضاً على يد اريس الذي ارتدى صورة خنزير بري ومزّق ادونيس . وتموت بالْتي من حبها له .

وتذكر المواد والآثار التدمرية اسطورة بالتي وتموز . فثمة لوحة رسم عليها تموز الميت وبالتي تبكيه . وفي دورايوروبوس كان ثمة معبد لأدونيس . ويتطابق النموذج اليوناني الهلنستي للأسطورة تطابقاً تاماً مع هذه الصورة . يقول نموذج الاسطورة هذا الذي صاغه أبولودور أن سميرنا ابنة تيانت الملك الآشوري الخرافي لم تبجل افروديت فغضبت هذه الأخيرة منها غضباً شديداً وأوقعت حب أبيها في قلبها . غير أن الأب لم يعرف أن ابنته تقاسمه الفراش وعندما اتضحت أمامه الحقيقة قام يلاحق ابنته . فجعلت الآلهة منها شجرة وبعد عشرة أشهر ولد ادونيس من هذه الشجرة . فأخذته افروديت ووضعته في صندوق وأعطته إلى بيرسيفونا

لكن هذه الأخيرة أرادت أن تعيده . عندئذ قرر زفس أن يبقي أدونيس فترة ما في بيته ويبقى فترة أخرى لدى بيرسيفونا وفترة ثالثة لدى افروديت . وبعد زمن ما استحق ادونيس غضب إلهة الصيد ارثيميدا ، فجرحه خنزير بري ومات في الصيد .

وهكذا نرى أن الأسطورتين ترويان لنا رواية موت الاله وقيامته . ولو كان عرضها لدى الكتاب السوريين المسيحيين يعود إلى المصادر اليونانية لكانت ثمة تطابقات كبيرة بين نموذجهم ونموذج اوبولودور - افيديا . بما أن هذا غير قائم يبقى أن التقليد السوري يعيد إنشاء اسطورة آسيا الأمامية ، أي الاسطورة الفينيقية ، في الوقت الذي نما فيه نموذج ابولودور - افيديا للاسطورة في التربة اليونانية حول اله مقتبس جرى ضمه إلى لفيف الآلهة الهلنستية .

عند الحديث عن آلهة بيروت تجب الإشارة قبل كل شيء إلى الاله إيفو الذي سبق ذكره . كما وتلفت الانتباه في هذه السياق كتابات تعود إلى العصر الهلنستي وضعتها «جمعية البيروتيين مبجلي إله البحر» . لقد كان على بوسيدون (اله البحر) أن يقابل هنا الاله الأوغاريتي يمّو . أما إذا أخذنا بالحسبان أن يمّو كان يمكن أن يدعى ياڤو أيضاً يصبح بإمكاننا أن نعتقد أن بوسيدون البيروتي كان يطابق إيڤو في العصر الهلنستي . وهو نفسه الذي تحدثت عنه رواية سانخونياتون . ويشير ج . غراي إلى ملاحظة ماكروبي التي تفيد أن ياو (أي ايڤو الجبيلي) هو اله الخريف وجني المحصول . وانتشرت في بيروت اسطورة مفادها أن ادونيس حاول أن يجعل من العذراء حامية المدينة عشيقة له لكن اله البحر وقف في وجهه غريماً وانتصر عليه (Nonn., Dionys., 41-43) . كل هذه الروايات تعود إلى المرحلة الفينيقية السابقة على العصر الهلنستي .

استناداً إلى الوثائق التي وصلتنا من صيدا (KAI, 13-16) يمكننا أن نحسب أن بعل المحلي («سيّد») صيدا كان أكثر الآلهة تبجيلاً هنا ، ومن المرجح أن يكون قريباً من ميلكارت الصوري من حيث وظائفه ؛ تليه عشترتا التي يسميها KAI 14 حسب التقليد الأوغاريتي «مجد بعل» (šm b'l) ، وإشمون غير أن شخصية «سيّد صيدا» ضبابية جداً وغير محددة .

وإذا ما أخذنا دور عشترتا في صيدا حق لنا أن نقول أن خلف هذا العدد من الآلهة تختبىء عشتار . لكن المعطيات التي تؤكد مثل هذا الظن لا تزال مفقودة . أما فيما يخص عشترتا التي تدمج بافروديت فيوازيها - حسب (KAI,277) - اوني (يونونا الرومانية) ، أي زوجة سيّد الآلهة . لذلك لا يستبعد أن تنقل بعض سمات عشيراتو التي تنتسب إلى مجمع مبكر من الآلهة ، الى عشترتا .

في جبيل تذكر عشترتا على أنها الهة للصيداويين غير أنه ليس مستبعداً أنه يكون المقصود بهؤلاء الفينيقيين عموماً . يؤكد KAI,13 أن ملك صيدا تابنيت كان في الوقت نفسه كاهن (كبير كهنة ؟) عشترتا وكانت لأبيه اشمونازور المهمة نفسها . وتجدر الإشارة هنا إلى أنه حتى لو لم يشغل هذه المهمة (وكان هذا أمراً جائزاً جداً) فإن أهميتها في نظام السلطة في صيدا كانت واضحة الوضوح كله .

عند انتقالنا إلى تقويم إشمون (šmn') من الضروري قبل كل شيء أن نؤكد عدم وجود تفسير ثابت لهذا الاسم . لكننا نعتقد أنه من الأفضل ربطه بكلمة šem «اسم» التي كان من الممكن استخدامها للدلالة على الآلهة أيضاً . غير أن حصره ليس واضحاً تمام الوضوح : يرى (PG, 103,1304) الدمشقي أن مركز عبادته بيروت الامر الذي يتناقض مع رواية فيلون الجبيلي . فقديماً جرى دمج إشمون ـ الاله الشافي ـ مع الاله اليوناني اسكليبي ويسميه كل من فيلون والدمشقي ابناً لسيديك . وحفظ لنا الدمشقي عرضاً مختصراً لاسطورة إشمون : كان هذا شاباً رائعاً لاحظته والدة الآلهة استورونيا في الصيد وشرعت تلاحقه بحبها . ولكي ينقذ اشمون نفسه منها خصى نفسه ومات. لكن الآلهة لم تستسلم فأعادته إلى الحياة بوساطة حرارة حرارة بطنها وجعلت منه الهً . وهكذا غدا اشمون إلهاً يموت ثم يحيا مذكِّراً إيانا بأدونيس مع أنهما يختلفان كثيراً عن بعضهما بعض .

لقد شغل مجمع آلهة قرطاجة مكانة خاصة في النظام الميثولوجي الفينيقي في الألف الأولى قبل الميلاد . فعلم الأسماء والمواد المقتبسة تشير إلى أن القرطاجيين بجلو ميلكارت (تشير التقاليد اليونانية الرومانية إلى أن أهل قرطاجة شاركوا أهل صور احتفالاتهم الدينية المرتبطة بعبادة ميلكارت) وعشترتا في مختلف شخصياتها ، واشمون حيث كان له معبد في بيرس (الاكروبول القرطاجي) وعدداً آخر من الآلهة . أما في الاتفاق الذي أبرم بين هنيبعل وفيليب الخامس (polyb.,7,9) فيأتي مجمع الآلهة القرطاجيين على الشكل التالي : زفس (قد يكون بعل حامون) ، هيرا (قد تكون عشترتا) ، أبولون (ريشيف) ، عبقري القرطاجيين (تينت ؟) ، هرقل (ميلكارت) ، يولاي (اشمعون ؟) ، اريس (اله الحرب ؛ ليس واضحاً دمجه) ، تريتون (قارن في أوغاريت : سوديا النهري) ، بوسيدون (قارن بالأوغاريتي يمّو) ، آلهة الشمس ، القمر ، الأرض وغيرها . لكن عبادة بعل حامون (حرفياً : سيّد الحرّ ، أي إله الشمس) كانت الأكثر انتشاراً في قرطاجة . وقد دمج اليونانيون بعل حانون مع كرونوس أما الرومان فقد دمجوه مع ساتورنو[160] وتينيت وهذه الأخيرة هي النموذج القرطاجي المحلي لعشترتا . لكن ليست ثمة معطيات كافية تؤكد مثل هذا الدمج حتى الآن ، ومع ذلك فقد كانت عبادة عشترتا في قرطاجة عبادة مستقلة . ولا تزال المواد قليلة أيضاً بخصوص مقارنات أخرى . أما موضوعة الاشتقاق التي يطرحها ف . م . كروس (Cross,1973, p.,32-35) الذي يربط كلمة tinnit بكلمة tannin «أفعى» ، ويترجم اسم الإلهة بـ «Lady of Serpent» ويعدّ هذا بحد ذاته مثيراً للفضول بالرغم من أن الايقونات القرطاجية لا تؤكده أيضاً . يخيّل لنا أن عبادة تينيت قد نمت وترعرعت في قرطاجة نفسها. الحقيقة أن الوثيقة KAI,18 من قرطاجة تروي لنا عن عشترتا وتينيت اللتين على لبنان لكن المقصود هنا ليس لبنان السوري وإنما سلسلة الجبال البيضاء (Lbn) التي أقيم عليها مقام الإلهة . أما النقش KAI,53 حيث الاسم الفينيقي 'bdtnt يوازيه اليوناني Artemidoros يعطي أساساً

160 ـ ثمة راي يقول بتطابق الكلمة الفينيقية ḥmn مع اسم جبل امانوس (من هنا b'lḥmn «سيد الأمانوس») . لكن هذا ، مع انه ممكن ، غير انه لا يعطي مغزى مقبولاً .

للتقريب بين القرطاجية تينيت واليونانية ارتيميدا . وقد تكون عبادة تينيت انعكاساً لتبجيل ديدونا مؤسسة قرطاجة المؤلهة . يقول هيروديان أن أورانيا (الهة سماوية دمجت في زمن الرومان مع تينيت) كانت الهة الحرب ويقول أيضاً أنها سميت بسيّدة النجوم والهة القمر (Herodian, 5, 6,4;10,3) .

كل هذه العبادات كانت تشترك بسمات عامة في غاية الأهمية وتمكن الإشارة قبل كل شيء إلى تبجيل آلهة مشتركة في هذا الشكل أو ذاك (عشترتا ، اشمون وإيل) أو آلهة تتطابق وظائفها والأساطير المروية عنها (الآلهة التي تموت ثم تبعث حية) .

تتسم الديانة الفينيقية ومثلها في هذا ديانات آسية الأمامية المطلة على المتوسط كافة ، بتبجيل «سادة ، سيدات» (bʿl) : الآلهة حماة الأماكن والأنهار وهلمجرا . أما بعل وعشترتا فيمثلان في جبيل الديانة الكنعانية ، الوثنية .

ومن المحتمل أن تكون الأساطير التي استخدمها سترابون والتي تحصر صراع زفس (بعل) مع الأفعى طيفون (يمّو ؟) ذات الخمسين رأساً في سورية بين الأراميين ؛ من المحتمل أنها ترجع إلى الميثولوجيا الفينيقية (أو بمعنى أدق إلى الميثولوجيا الكنعانية المشتركة وإلى ميثولوجيا الآراميين السوريين أيضاً) (Strabon,13,4,6) يكتب سترابون (Stabo,16,2,7) : «يروون أنه في مكان ما هناك (قرب العاصي - إ . ش) حيث قضى البرق على طيفون وكان يوجد الأريميون (الذين تطابقهم بعض المصادر بالأراميين - إ . ش) الأمر الذي تحدثنا عنه سابقاً . يقولون أن الذي قضى عليه البرق (وكان أفعى) هرب بحثاً عن مخبأ فحفر الأرض أخاديد وشق مجرى النهر وبعد أن غاص في عمق الأرض انبجس النبع» . ثم يروي لنا أبولودور (Apollod.,1,6,3) نموذجاً آخراً من الأسطورة الهلنستية عن صراع طيفون وزفس يعود إلى أحد النماذج التي انتشرت في شمال سورية . ومن هذه الرواية نعلم أن طيفون (انسان على شكل وحش) ولد في كيليكيا ، ولدته غيبا من طرتار . رأسه غالباً ما مس النجوم وتنتهي أصابعه بمائة رأس تنين وتمتد من الشرق إلى مغيب الشمس . أما القسم السفلي من جسمه فيتألف من أفاع ضخمة ومغطى بالريش والشعر ومن فمه انبجس لهب . فهربت الآلهة إلى مصر خوفاً منه . لكن زفس أخذ يرسل بروقه على طيفون ثم ضربه بالسيف . فهرب طيفون ولاحقه زفس إلى جبل كاسيا (الأوغاريتي سابانو) وووقعت هناك معركة استطاع فيها طيفون أن ينتصر على زفس ويمزق شرايينه . ثم حمله إلى كيليكيا وأخفاه في كهف كوريكيه. لكن هرمس وايجيبان (غوينو وأوغارو ، في الميثولوجيا الأوغاريتية ؟) وجدا زفساً وأعادا إليه شرايينه فركب عربة تجرها جياد مجنحة وأخذ يلاحق طيفون من جديد . وبعد عدة معارك قذف زفس طيفون بجبل اثنو الصقلي ، لقد قذف زفس فيه لهباً ومنذ ذلك الحين وألسنة اللهب تخرج منه .[161]

ونشير أيضاً إلى عبادة أخرى انتشرت في الأوساط الفينيقية هي عبادة الاله سيد . وتستحق الاهتمام أيضاً شخصية بعل سيميد ؛ «سيّد البرج» .

161 - تعطينا روايات سترابون وابولودور إمكانية لتصور الأسطورة التي ظهرت نتيجة لتفاعل الدوافع الشرقية والإغريقية . وعن تطور الخرافة في الوسط الإغريقي قبل العصر الهلنستي انظر (فيان ، 1960 ، ص 17 - 37) .

في مؤلف فيلون الجبيلي الذي سبق ذكره تعرّف القارىء على مجمع الآلهة الفينيقية وما يقابلها عند الإغريق ويعود هذا التصنيف الى العصر الهلنستي . لكن هذا النظام عكس التركيبات السببية المتأخرة إلى جانب الميثولوجيا الفينيقية الأصيلة : وهذه هي شخصيات الأجداد الأوائل لبروتوغون ، هين وهينيا مكتشفو النـار المضيئة وبئر (النـار) وملوك (الشعلة) ؛ ومخترعو الصيد وصيد السمك اغريي (الصياد) وخالي (صياد السمك) وتخنيت (الحرفي) وافتوختون (الساكن الأصلي للأرض) . هذه «الأسماء» تعني أن مثل هذه الدراسة «العلمية» لهذه الأساطير يمكن أن تكون تركيباً متأخراً . وتعد شخصية الاله ايونا قريبة من حيث منشؤها إلى الأصل الفينيقي وقد عكست هذه الشخصية تبجيل «خلود الكون» . وهنا تتضح شخصية بعل شاميم ، سيد السماء الذي يدمج مع زفس : يظهر أخيراً أنه هو نفسه اله الشمس .

بعد أن ينتقل المؤلف إلى التربة الفينيقية نفسها يـدفع إلى الـواجهة بشخصية الصانع ؛ مؤسس صور الذي يسميه بالفينيقية واليونانية «العليّ السماوي» (Samemroumoso Kai gpsouranios) . أما أخوه الذي يذكر هنا ، عدو اوسا ، سميّ اوسا (القسم القاري من صور) فيصور صياداً اخترع الملابس من جلود الحيوانات المتوحشة . ونرى أنه خلف هذا تقف رواية صراع ساكني القسم الجزيري والقسم القاري من صور .

يلعب ذكر الاله ريمون في جبيل دوراً جوهرياً في تقويم «العليّ السماوي» . فإلى الميثولوجيا الفينيقية القديمة بما فيها ميثولوجيا صور يعود تبجيل اله الحرفة والسحر خوسور (Hovsor) الذي يدمج بالأوغاريتي كوثروخسيس ويدمجه فيلون الجبيلي بالاله اليوناني غيفيسيت . وفي العصر الهلنستي يبجل خوسور تحت اسم زفس الميليخي (Dia Meilikhion) أي زفس الكادح .

وعندما يضم المؤلف الالهين أغر واغروير (او اغروت) الى سلالة خلفاء «العليّ السماوي» فإنه يوحّد بـذلك الميثولوجيـا الجبيلية مـع الصوريـة . فاغروت بجلوه على شكل تمثال خشبي صغير وضعوه في معبد متحرك تجره البغال في أراضي فينيقية كلها وقد سمّاه أهل جبيل الاله المعظم . هذه التفاصيل التي يصعب القول انها مختلفة تدل على أن هذين الالهين كانا فعلاً موجودين في مجمع الآلهة الفينيقية (الجُبَيْلية) . ومع ذلك لا تتوفر لنا حتى الآن المعطيات التي تسمح لنا بدمجهما مع الآلهة الفينيقية . أما عبادة الإلهين ميسور «وصديق» فقد ظهرت في ا لتربة الفينيقية في وقت متأخر نسبياً : الاسم الأول يعني «العادل» لكن فيلون يترجمه إلى «الرحيم» وهذا ما يؤدي إلى خلافات حول السمات التي يتمتع بها هذا الإله . ويعني الاسم الثاني «الصالح» وهكذا يفسره فيلون أيضاً .

لقد عكس ظهور عبادة العادل والصالح تنامي الأسس الأخلاقية في الديانة الفينيقية واحتلالها مكان الصدارة فيها . وهذا بدوره يجب أن يكون عائداً إلى أزمات اجتماعية ما عاشها المجتمع الفينيقي في هذه المرحلة لكن فقدان المصادر يحرمنا من معرفتها بالضبط .

162 ـ لقد زعم ايسفيلدت (1952 (أ) ، ص 10 ـ 12) إن لائحة روّاد مكتشفي أبطال الثقافة لـدى فيلون تمثـل الملاك الفينيقي نفسه . لكن صناعة هذه اللائحة ومنشأها المتأخر امـران واضحـان كـل الوضوح .

تعيد الروايات اللاحقة انشاء السلسلة المثيولوجية التي لم يستطع فيلون أن يضمها إلى السلالة التي سبق ذكرها ويربطها مباشرة بالسلالات السابقة وهذا ما تدل عليه بكل وضوح صيغة الافتتاح التالية التي بدأ بها روايته : «ولد لديها» (بدلاً من «ولد منها») . والحديث يجري عن ولادة العلي وزوجته بيروت التي تجسد التحالف السحري بين الاله وخلق العالم . يهلك العلي في قتال مع الحيوانات الضارية مما يكسبه سمات الاله الذي يموت ثم يبعث حياً ويقرب بينه وبين ادونيس . ويرى فيلون أن أوران (السماء) هو ابن العلي الذي اتخذ من اخته غي (الأرض) زوجة له (الاسمان جوهر لترجمة اغريقية) . ثم ولد منهما ايل كرونوس (دمج لايل الفينيقي وكرونوس اليوناني) ، بيت ايل ، سيتون داغون (معطي الطعام) والذي يسمى أيضاً زفس اروتري (الفلاح) واتلانت .

يعد ايل كرونوس الاله الفاعل الرئيس في الجيل الثالث من الآلهة . تروي الأسطورة صراع أوران وغي الذي يشترك فيه أيضاً ايل كرونوس الذي سلب أباه السلطة . ولدت لهذا ابنتان اثنتان : بيرسيفونا (تجسد العالم السفلي ؟) واثينا (عنات) . ويخطف ايل كرونوس امة أوران المحبوبة وهي حامل ثم يعطيها إلى داغون . وولدت الحامل ولداً اسماه داغون ديمارونت .

لكن نص فيلون وصلنا تالفاً على ما يظهر . فالدمج المعتاد بين ديمارونت وحداد ، أي الأوغاريتي بعلو الجبار يقوم على مقارنة اسم ديمارونت بالاسم الأوغاريتي dmrn الذي فسّروه مرادفاً لاسم بعلو الجبار . غير أن النص C4,7,39 (=KTU,1.4) يفيدنا أن dmrn «المهلك» هو رديف لاسم عدو بعلو ، موتو . وهكذا يبدو التفسير المذكور غير مرض . ونحن نرجح أن يكون ديمارونت هو شخصية اسطورية غير معروفة جيداً في المثيولوجيا الأوغاريتية أو انه شخصية ثانوية قد يكون لعب دوراً ملحوظاً في مثيولوجيا فينيقيا الجنوبية .

تعيد الأسطورة بناء مدينة جبيل الى ايل كرونوس . وجبيل هي أول مدينة فينيقية . واسقط ايل كرونوس اتلانت في أعماق الأرض وقتل ابن ساديد وابنته ؛ كما تعيد إليه سلسلة جديدة من الصراع ضد اوران . يرسل أوران بناته عشترتا ، ريبا وديونا ضد ايل كرونوس ليقتلنه لكنه يتزوجهن فيتابع أوران خططه لقتل كرونوس فيفشل . أما الآلهة التي ولدت من هذا الزواج فمن غير الواضح إلى أية درجة تعد أخبارها فينيقية أصيلة . ونحن نستطيع أن نرى بوضوح تركيبات الباحثين هنا : مضاعفة التقليد (ولادة كرونوس آخر وزفس آخر) والدوافع المتأخرة . ومن هذا تقترب الروايات عن ولادة هرقل ميلكارات من ديمارونت ؛ هذه الروايات التي تعيدنا من جديد إلى تقاليد مثيولوجيا صور عن ولادة نيريبه من بيل وولادة بونت من نيريبه ، وقد جسّد بونت هذا الكوارث البحرية ؛ ثم ولادة صيدون من بونت وصيدون هذا سمي مدينة تحمل الاسم نفسه (المقصود مدينة صيدا - المترجم) وبوسيدون إله البحر عند اليونان . وإلى هذه المجموعة تنضم الأفعى طيفون .

تجدر الإشارة هنا إلى أن ولادة ابولون ريشيف من ايل كرونوس هي حادثة أصيلة . فالاسطورة تروي صراع ايل وديمارونت ضد بونت لكنه ينتهي هنا بهروب ديمارونت . غير أن ايل كرونوس يتمكن أن يخطف اوران ويخصيه .

زد على ذلك أنه وصلتنا مقاطع عدت فيها عشترتا افروديت وزفس ديمارونت وحدد ملوك الآلهة حسب أوامر ايل كرونوس . لكن الإشارة التي وصلتنا ومفادها أن ايل كرونوس أعطى عنات اثينا السلطة على اتيكاهي دون شك ذات منشأ متأخر جمعت بين الميثولوجيا الهلنستية الفينيقية واليونانية .

أخيراً نقول أن عرض فيلون الجبيلي مهما كان متقطعاً إلا أنه يعطينا تصوراً معلوماً عن الرؤى الدينية لدى الفينيقيين في القرون الميلادية الأولى .

أما مجمع آلهة الآراميين السوريين في نهاية الألف الثانية قبل الميلاد والقرون الأولى من الألف الأولى للميلاد فغير معروف بما يكفي . وفيما يخص مرحلة ما قبل العصر الهلنستي لا بد أن نشير قبل كل شيء إلى النقش الدمشقي للملك بارحاداد (KAI,201; القرن التاسع قبل الميلاد) . يدل هذا النقش على تنامي تبجيل ميلكارت في هذه المنطقة . ويبين لنا نقش زاكار ملك حماه ولوعاش (KAI,202 المرحلة نفسها تقريباً) ان المنطقة عرفت عبادة بعل شامين (سيد السماء) . ويستدل من النص أن الدمج الذي نستنتجه من نص فيلون بين «سيد السماء» الفينيقي وإله الشمس لا صلة له بمجمع الآلهة الآرامية .

في العصر الهلنستي والسيطرة الرومانية تعد الوثائق التدمرية الموثّق الرئيس للوسط الآرامي السوري . فنرى هنا ثالوثين متوازيين من الآلهة الرئيسة . أحدهما يقوده بيل اله النباتات وقوى الخصب في الطبيعة ، سيّد العالم ويضم هذا الثالوث يريخبول «رسول بيل» ، اله الشمس واغليبول «صانع عربات بيل» ، اله القمر .

يمثل أحد المقاطع الجانبية في معبد بيل التدمري قتال الاله ضد العفريت (تجسيد للكارثة البحرية ؟) ونحن لا نشك في أن المشهد مأخوذ من أساطير بل .

أما الثالوث الثاني فيقوده بعل شامين «سيّد السماء» . ويضم هذا الثالوث اله الشمس مالاك بل «رسول بل» واغليبول . ولقد دمج كل من بل وبعل شامين بزفس اليوناني .

أفضى التطور الاجتماعي الذي حدث في القرون الأولى للميلاد إلى هيمنة الرؤى التي تتحدث عن اله الإحسان والعطاء في الديانة التدمرية . وقد ربطت هذه الرؤى كما تؤكد النقوش بالاله بعل شامين . ولكنها ارتبطت خاصة بما سمي بالإله الذي لا اسم له «ذلك الذي اسمه ممجد إلى الأبد» حيث انتشرت عبادة هذا الإله منذ القرن الثاني للميلاد . وقد دمج هذا الأخير أيضاً بزفس .

وفي سورية انتشرت انتشاراً واسعاً عبادة «الإلهة السورية» عطارعاتي (أتا غاتيس باليونانية) وقد توحدت في هذه الإلهة شخصيات أكثر قدماً لعشترتا وعناتو وللإله غاد إله المصير والسعادة . لقد ارتبطت عبادة عطارعاتي بتبجيل الأسماك

المقدسة الموجودة في بحيرات خاصة في المعابد . وكان الكهنة يأكلون هذه الأسماك أثناء مراسم المناولة المقدسة تقرباً من الآلهة (Cumont,1914, p.,136-137) . أما في عسقلون فقد بجلوا هذه الآلهة وصوروها على شكل نصف انسان نصف سمكة وسمّوها ديركيتو (Diod.,1,4) .

وتمثل أهمية خاصة في هذا السياق فرضية ڤان زيلميس (Van Selms,1954, p.,70) التي تقول ان صورة الزانية العظيمة الواردة في رؤيا يوحنا (Anokal.,17, 17-15) تعود إلى التصورات التي كانت سائدة عن عناتو الأوغاريتية (ونحن نضيف : عبر التصورات عن عطارعاتي السورية) . تقول رؤيا يوحنا في الإصحاح السابع عشر : «ثم جاء واحد من السبعة الملائكة الذين معهم السبعة الجامات وتكلم معي قائلاً لي هلم فأريك دينونة الزانية العظيمة الجالسة على المياه الكثيرة التي زنى معها ملوك الأرض وسكر سكان الأرض من خمر زناها . فمضى بي بالروح إلى برية فرأيت امرأة جالسة على وحش قرمزي مملوّ أسماء تجديف له سبعة رؤوس وعشرة قرون . والمرأة كانت متسربلة بأرجوان وقرمز ومتحلية بذهب وحجارة كريمة ولؤلؤ ومعها كاس من ذهب في يدها مملوّة رجاسات ونجاسات زناها وعلى جبهتها اسم مكتوب . سر . بابل العظيمة أم الزواني ورجاسات الأرض» . وهذا الوصف قريب من الصورة التي أعطوها لعطارعاتي في العصر الهلنستي وعناتو في الألف الثانية قبل الميلاد .

وكانت إيميسّا (حمص) مركزاً لعبادة اله الجبل (ايل الجبلي) الذي كان الاحتفال بأعياد عبادته معروفاً بمراسمه السرية (البغاء المقدس ؟) . وفي القرون الأولى بعد الميلاد تألف في خاتر ثالوث ضم : السيد (شمش) ، زوجته وولده (نيرغال) . ويُذكر إلى جانب هذا الثالوث : بعل شامين ، آشور بل ، هاد وبعض الآلهة الأخرى .

ونضيف إلى هذا كله أن سورية الهلنستية الرومانية التي عرفت انتشاراً واسعاً لعبادة الآلهة الاغريقية الرومانية كنت ترى فيها خلف الآلهة الهلنستية صوراً لآلهة نشأت في منطقة آسيا الأمامية . فخلف زفس الكاسي مثلاً تستطيع أن ترى الأوغاريتي بعلو الجبار ، أي الاله السوري المشترك حدد (Salaš,1922, p.,160-189) . نقرأ لدى بعض الباحثين وجهة نظر لها نصيب كبير من الصحة مفادها أن بعلو الجبار انعكس في الديانة المسيحية عبر شخصية النبي ايليا ـ حديثاً مارجرجس ـ (وفي الديانة الاسلامية ، الخضر) (Haddad,1969, p.21-39) . ومن المعروف أيضاً أن جوبتر الدولخيني غالباً ما صوِّر واقفاً على ثورٍ (قارن مع بعلو وايلو في صور ثور) وصوّرت زوجته واقفةً على أسد (قارن مع رسم عناتو) (Cumont,1914, p.,135) . أما عبادة زفس البعلبكي فترجع إلى عبادة إله الشمس المحلي الذي اكتسب بدوره صفات اله الخصب ؛ وافروديت البعلبكية هي دون ريب عطارعاتي نفسها ؛ ويبقى العضو الثالث من الثالوث البعلبكي وهو هيرمس الذي لا يخضع حتى الآن لأية مطابقة أكيدة .

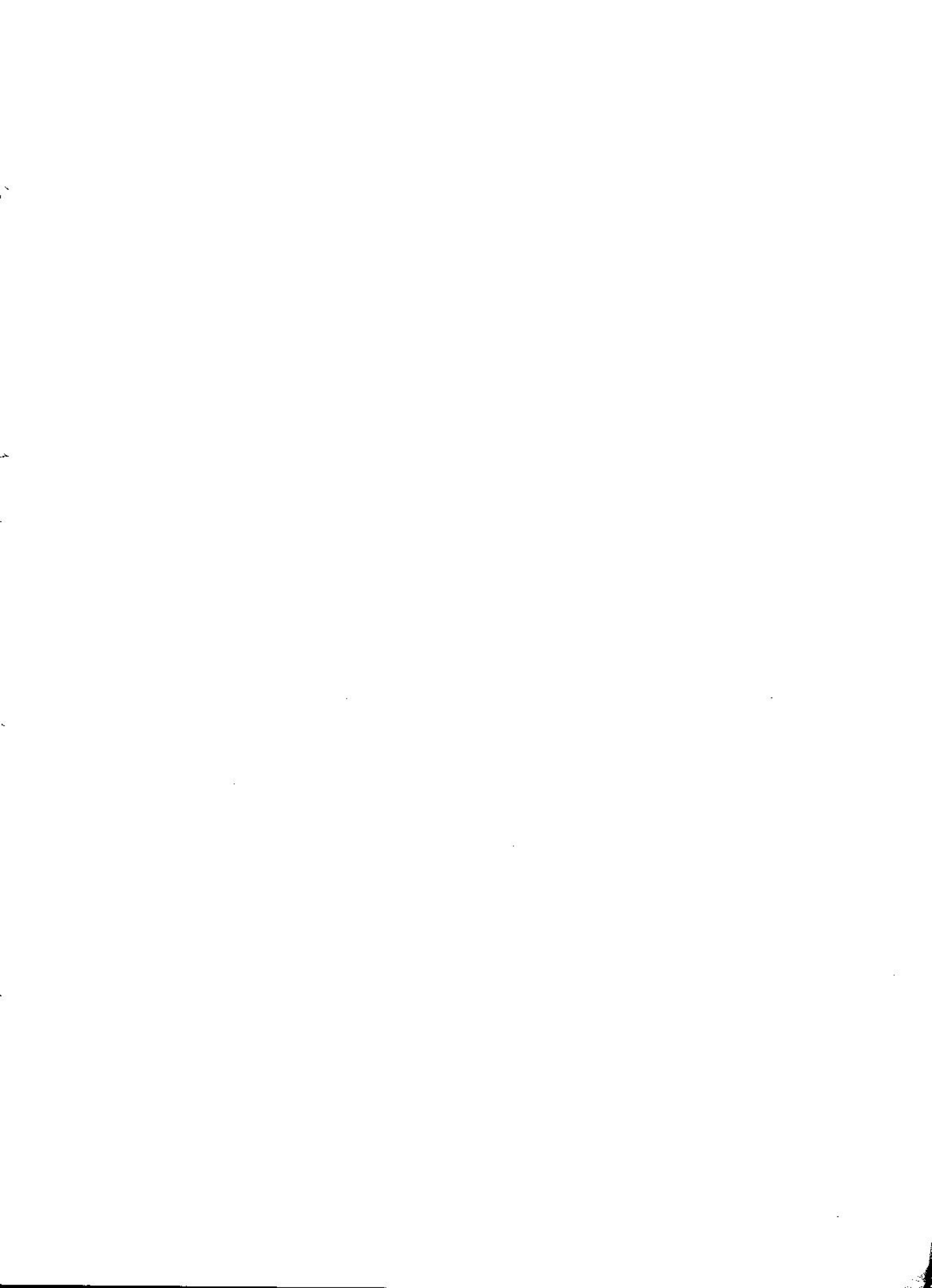
لا تزال شخصية الأفعى ذات الرؤوس السبعة تشغل مكانة هامة في الميثولوجية الهلنستية لمنطقة آسيا الأمامية

المطلة على البحر المتوسط ؛ هذه الشخصية التي نصادفها في نصوص أوغاريت أيضاً . وتظهر الأفعى في الميثولوجيا المسيحية كعدو للمخلص . نقرأ في الإصحاح الثاني عشر من رؤيا يوحنا : «وظهرت آية أخرى في السماء ، هوذا تنين عظيم أحمر له سبعة رؤوس وعشرة قرون وعلى رؤوسه سبعة تيجان . وذنبه يجر ثلث نجوم السماء فطرحها إلى الأرض . والتنين وقف أمام المرأة العتيدة ينتظرها أن تلد حتى يبتلع ولدها متى ولدت» . ثم يلي ذلك محاولات الأفعى قتل الوليد الالهي والمعركة التي دارت في السماء بين ميخايل وملائكته من جهة والأفعى من جهة أخرى . ولو ألقينا نظرة فاحصة إلى هذه الأسطورة لأتضح لنا دون لبس أصلها الكنعاني الآموري في أسطورة صراع الآلهة ضد الأفعى لأتانو ذات الرؤوس السبع .

وهكذا نرى أن التطوّر الديني جرى في فينيقيا وفي سورية نفسها ضمن اطار الرؤى السياسية . وكانت ديانة اوغاريت في أثناء ذلك عبارة عن مرحلة في تطوّر العملية التي نحن بصددها . ومع الزمن كانت مجموعات الآلهة تتراجع إلى النسق الثاني أو أنها كانت تختفي تماماً وتظهر بدلاً منها آلهة أخرى بما فيها صور السنسكريتية (التي تتشكل من صفات الهين ـ المترجم) . ولم يكن ذلك سوى استبدال أساطير وروايات بأخرى فظهرت في مناطق مختلفة سلاسل محلية من الملاحم والروايات الميثولوجية الشعرية . لكن هذه التعددية لم تلغ امكانية وجود صفات جوهرية مشتركة : تبجيل اله الزراعة الذي يموت ثم يحيا من جديد ويرفع هذا الاله إلى المراتب الأولى مبعداً من الواجهة الاله إيل الأعلى ؛ وإعطاء إلهة الصيد وإلهة الحب دوراً نشطاً للغاية ثم تجتمع الالهتان في شخصية واحدة ؛ ووحدة نماذج المواضيع الميثولوجية (صراع الاله المركزي ضد الاله الأعلى والإله الذي يجسد الكارثة البحرية والنصر النهائي يحققه دائماً الإله المركزي أي انتصار الخير على الشر) ؛ وأخيراً وحدة نماذج الطقوس والمراسم . وتجدر الإشارة إلى انه يمكننا أن نتتبع في وثنية آسية الأمامية المطلة على المتوسط ظهور عناصر تتحدث عن محاولات جرت لربط الأخلاق بالدين لكنها لم تكتمل حتى النهاية كتعاليم أخلاقية بالمعنى الحرفي للكلمة .

أخيراً لو ألقينا الآن نظرة على ديانة أوغاريت لرأينا أنه باستطاعتنا أن نؤكد أن الأنظمة السياسية التي عرفتها آسيا الأمامية المطلة على المتوسط في الألف الأولى قبل الميلاد كانت الوريث الشرعي المباشر لها . فقد كان الاتجاه الرئيس للتطوّر هنا هو خروج آلهة جديدة الى النسق الأمامي وتراجع بعض العبادات إلى الظل أو اختفاؤها تماماً ؛ ثم ظهور سنكريتية العصر الهلنستي . ونحن لا نرى أية أسس تجيز لنا الاعتقاد بأن تطوّر الديانات هنا قد أفضى إلى ظهور عبادة الإله الواحد . فعندما غدت الظروف ملائمة في سورية وفينيقيا لظهور الوحدانية الالهية لم تظهر هذه الأخيرة من الديانة المحلية بل اقتبست من الخارج .

تلك هي الخطوط العامة والجوهر الأساسي للتطور الروحي الذي عرفته المنطقة التي نحن بصددها «بدءاً من العصر الحجري وحتى المسيحية» .



المراجع

- انتيس ر . المثيولوجيا في مصر القديمة . مثيولوجيا العالم القديم . موسكو ، 1977 .
- باروالبدزه ف . ف . الديانات القديمة وفن الرسم التخطيطي لدى القبائل الجورجية . تبليسي ، 1957 .
- باختين م . ابداع فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في القرون الوسطى وعصر النهضة . موسكو ، 1965 .
- باختين م . م . قضايا الأدب والأخلاق . موسكو ، 1975 ،
- فينيكوف إ . ن . بعض الملاحظات حول لغة القصة الأوغاريتية عن كيريت .
- فينيكوف إ . ن . من القصة الأوغاريتية عن كيريت .
- فيرولوكاش . رأس شمرا والأدب الفينيقي الذي اكتشف من جديد . دليل التاريخ القديم ، 1973 ، العدد 1 .
- فيرسالادزه ي . ب . أساطير الصيد الجورجية وشعره . موسكو ، 1976 .
- جوردون س . المثيولوجيا الكنعانية . مثيولوجيا العالم القديم . موسكو ، 1977 .
- غوريفيتش أ . يا . «إيّدا» وساغا . موسكو ، 1979 .
- غوتبربوغ غ . غ . المثيولوجيا الحثية . مثيولوجيا العالم القديم . موسكو ، 1977 .
- دياكونوف إ . م . ملحمة جلجامش . ترجمة عن اللغة الأكادية . موسكو- لينينغراد ، 1961 .
- دياكونوف إ . م . لغات آسية الأمامية القديمة . موسكو ، 1976 .
- دياكونوف إ . م . معطيات لغوية عن تاريخ قدامى حاملي اللغات الأفرو آسيوية . المجموعة الاثنوغرافية الافريقية . 10، لينينغراد ، 1975 .
- دياكونوف إ . م . مقدمة . مثيولوجيا العالم القديم ، موسكو ، 1977 .
- دياكونوف إ . م . اللغات الحورية الأوراتية والقفقازية الشرقية . الشرق القديم . الإصدار الثالث . يريفان ، 1978 .
- جيرمونسكي ف . م . الملحمة البطولية التركية . لينينغراد ، 1974 .
- جيرمونسكي ف . م . نظرية الشعر . لينينغراد . 1975 .
- ايڤانوف فياتش . ف س . الأدب الحثي . الشعر والنثر في الشرق القديم . موسكو ، 1973 .
- ايڤانوف فياتش . ف س . مسألة التفاعل اللغوي والثقافي الحثي الكنعاني . تبليسي 1977 .
- كامنهوبر أ . اللغة الحثية . اللغات القديمة في آسيا الصغرى . موسكو 1980 .
- كولوبوڤاك ك . م . من تاريخ المجتمع الإغريقي المبكر . لينينغراد ، 1951 .
- كارابلنيكوف غ . م . سليمان ستالسكي . موسكو ، 1979 .
- كرامر س . ن . مثيولوجيا سومر وأكاد . مثيولوجيا العالم القديم . موسكو 1977 .
- ليڤي برول ل . التفكير البدائي . موسكو ، 1930 .
- لوريه س . يا . لغة اليونان الميكينية وأدبها . موسكو- لينينغراد ، 1957 .
- ماتيه م . إي . فن المملكة الوسطى . تاريخ الفن في الشرق القديم المجلد الأول . الاصدار الثاني ، لينينغراد ، 1941 .
- ماتيه م . أي . الفن المصري القديم . موسكو لينينغراد ، 1961 .
- ميليتينسكي ، ي . م . شاعرية الأسطورة . موسكو ، 1976 .
- ميليكشفيلي غ . أ . نحو تاريخ جورجيا القديم . تبليسي ، 1959 .
- نيكولسكي ن . م . تمارين في تاريخ المشاعات الفينيقية والعبادات الزراعية . مينسك 1948 .
- نيلسين د . الديانة التوراتية في ضوء الاكتشافات الارخيولوجية الجديدة . دليل التاريخ القديم ، 1937 ، العدد 1 .
- بافلوف ف . ف . من تاريخ العلاقات المتبادلة بين مصر ورأس شمرا في منتصف الألف الثانية قبل الميلاد حسب الآثار الفنية . دليل التاريخ القديم ، 1955 ، العدد 4 .

ـ بيرستس أ . إ . الاقتصاد والنظام الاجتماعي ـ السياسي في شمال الجزيرة العربية في القرن التاسع عشر ـ بداية القرن العشرين . موسكو ، 1961 .
ـ بروب ف . يا . الملحمة البطولية الروسية . موسكو ، 1985 .
ـ بروب ف . يا . الفولكلور والواقع . موسكو ، 1976 .
ـ سفانيدزه أ . مواد في تاريخ قبائل الألارود . تبليسي ، 1937 .
ـ رافوبي إ . إ . حول النصوص المسمارية في رأس شمرا . أخبار أكاديمية العلوم السوفيتية . موسكو ـ لينينغراد ، 1935 ، العدد 1 .
ـ سيغرت س . اللغة الأوغاريتية . موسكو ، 1965 .
ـ ستيبلن ـ كامنسكي م . إ . الأسطورة . موسكو 1976 .
ـ ستروفه ف . ف . بصدد تفسير النص الأوغاريتي «ولادة الآلهة» . المجموعة الفلسطينية الإصدار الثاني ، لينينغراد ، 1956 .
ـ ستروفه ف . ف . (تعليق على :) نيكولسكي ، 1948 ، دليل التاريخ القديم ، 1949 ، العدد 2 .
ـ تورايف ب . أ . بقايا الأدب الأوغاريتي . موسكو ، 1903 .
ـ تيومنيف أ . إ . (تعليق على :) نيكولسكي ، 1948 . دليل التاريخ القديم ، 1949 ، العدد 2 .
ـ فليتنر ن . د . الصيد والصراع ضد الحيوانات في فن آسيا الأمامية والخاتم الذهبي رقم 6652 التابع لمتحف الارميتاج . المجلد 3 ، لينينغراد ، 1940
ـ فليتنر ن . د . ثقافة ما بين النهرين والبلدان الوسطى وفنها . موسكو ـ لينينغراد ، 1958 .
ـ خاشيكيان م . ل . لهجات اللغة الحورية . موسكو ، 1978 .
ـ تسيركين يو . ب . الثقافة الفينيقية في اسبانيا . موسكو ، 1976 .
ـ شيفمان إ . ش . ظهور دولة قرطاجة . موسكو ـ لينينغراد ، 1963 .
ـ شيفمان إ . ش . الأطراف الأوغاريتية . موسكو ، 1976 .
ـ شيفمان إ . ش . الدولة النبطية وثقافتها ، موسكو 1976 .
ـ شيفمان إ . ش . المجتمع السوري في عصر البرينتسيبات (القرن 1 ـ 3 للميلاد) . موسكو 1976 .
ـ شيفمان إ . ش . مجتمع أوغاريت في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد . موسكو ، 1982 .
ـ شيفمان إ . ش . النقوش الأمونية الجديدة من عمّان ومسألة اللغة الأمونية . ايبوغرافيا الشرق ، الإصدار 22 . لينينغراد 1984.
ـ شتيرنبرغ ل . يا . الديانة البدائية في ضوء الاثنوغرافيا . لينينغراد ، 1936 .
ـ يانكوفسكايا ن . ب . الإدارة الذاتية في مشاعة أوغاريت . دليل التاريخ القديم ، 1963 ، العدد3 .

Aartun, 1974 -*Aartun K.* Die Partikeln des Ugaritischen. Neukirchen-Vluyn. 1674.
Aistleitner, 1953- *Aistleitner J.* Götterzeugung in Ugarit und Dil mun.- Acta Orientalia Hungarica. Vol.3. Budapest, 1953.
Aistleitner, 1954- *Aistleitner J.* Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen. B., 1954.
Aistleitner, 1955- *Aistleitner J.* Ein Opfertext aus Ugarit (N 53).- Acta Orientalia Hungarica. Vol.5. Budapest, 1955.
Aistleitner. 1959- *Aistleitner J.* Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra. Budapest, 1959.
Albright, 1934- *Albright W.F.* The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography. New Haven, 1934.
Albright, 1938- *Albright W.F.* Recent Progress in North-Canaanite Research.- BASOR. 1938, N 70.
Albright, 1944- *Albright W.F.* A Prince of Taanach in the 15th Century.- BASOR, 1944, N 94.
Albright, 1956- *Albright W.F.* Archaeology and the Religion. 1956.
Albright, 1957- *Albright W.F.* From the Stone Age to Christianity. Garden City, 1957.
Albright, 1958- *Albright W.F.* Specimens of Late Ugaritic Prose.- BASOR, 1958, N 150.
Albright, 1961- *Albright W.F.* The Role of the Canaanites in the History of Civilization.- The Bible and the Ancient Near East. L., 1961.
Albright, 1968- *Albright W.F.* Yahweh and the Gods of Canaan. N.Y., 1968.
Alt, 1953- *Alt* A. Kleine Schriften zur Geschichte. Bd. 1-3. München, 1953.
ANET- Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1955.
ANET Suppl.- The Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures Relating to the old Testament. Princeton, 1969.
Astour, 1963- *Astour M.* Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs.- RHR, 1963, t.164, N 1.
Astour, 1968- *Astour M.* Semitic Elements in the Kumarbi Myth.- JNES, 1968, vol. 27.
Astour, 1969- *Astour M.* La triade de déesses de fertilité à Ugarit et en Grèce.- Ugaritica VI. p.,1969.
Avishur, 1976- *Avishur Y.* Studies of stylistic features common to the Phoenician Inscriptions and the Bible.- UF. Bd. 8, 1976.
Barr, 1974- *Barr J.* Philo of Byblos and his «Phoenician History».- BJRL, 1974, vol. 57.
Baudissin, 1911- *Baudissin W.W.* Adonis und Esmun. Lpz., 1911.
Bernhardt, 1967- *Bernhardt K.H.* Asherah in Ugarit und im Alten Testament.- MIOF, 1967, Bd. 13.
Blau-Loewenstamm, 1970- *Blau J., Lowenstamm S.E.* Zur Frage des Scritio plena im Ugaritischen und Verwandtes.- UF. Bd., 2, 1970.
Borger, 1956- *Borger R.* Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien. Graz, 1956.

Bosert, 1951- *Bossert H.Th.* Altsyrien. Tübingen, 1951.
Bounni etc., 1978- *Bounni A., Lagarde E. et J., Saliby N.* Rapport préliminaire sur la deuxieme capagne des fouilles (1976) à Ibn Hani (Syrie).- Syria. P., 1978, t. 55.
Buisson, 1973- *Du Mesnil Du Buisson R. Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. Leiden, 1973.*
Burchardt, 1910- Burchardt. Die altkanaanäische Fremdwörter und Eigennamen im Agyptischen. Bd. I-II Lpz. 1910.
C-*Herdner A.* Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra- Ugarit de 1929 à 1939. P.,1963.
Caquot, 1958- *Caquot A.* Le dieu Athtar et les textes de Ras Shamra.- Syria. P., 1958, t.35.
Caquot, 1959- *Caquot A.* La divinité solaire ougaritique.- Syria. P., 1959, t.36.
Caquot, 1960- *Caquot A.* Les Rephaim ougaritiques.- Syria. P., 1960, t.37.
Caquot, 1969- *Caquot A.* Problèmes d'histoire religieuse.- La Syria nel tardo bronzo. Roma, 1969.
Caquot, 1975- *Caquot A.* Hébreu et araméen.- Annuaie du Collège de France. Vol. 75. P.,1975.
Caquot, 1976- *Caquot A.* La tablette RS 24.252 et la question des Rephaim ougaritiques.- Syria. T. 53. P., 1976.
Cassuto, 1947- *Cassuto U.* Le tre alef dell' alfabeto ugaritico.- Orientalia. Vol. 16, Roma, 1947.
Cassuto, 1951- *Cassuto U.* Haela 'Anat. Yerušalayim, 1951.
Cassuto, 1962- *Cassuto U.* Vaal and Mot in the Ugaritic Texts.- IEJ, 1962, vol., 12, N2.
Cazelles, 1969- *Cazelles H.* Essai sur le pouvoir de la divinité.- Ugaritica VI. P., 1969.
Cazelles, 1970-1971- *Cazelles H.* La «lettre du général» (Ugaritica V), les enseignes et la bataille de Kadesh.- Mélanges de l'Université Saint-Joseph. T. 46. Beyrouth, 1970-1971.
Clemen, 1939- *Clemen C.* Die phönikishche Religion nach Philo von Byblos. lpz., 1939.
Clines, 1976- *Clines B.J.A.* Krt 111-114 (I,III, 7-10): Gatheres of Wood and Drawers of Water.- UF. Bd. 8. 1976.
Conrad, 1971- *Conrad D.* Der Gott Reschef.- ZAW, 1971, Bd. 83, N2.
Contenau, 1949- *Contenau G.* La civilisation phénicienne. P., 1949.
Craigie, 1973- *Craigie P.C.* Helel, Athtar and Phaeton (Jes., 14, 12-15).- ZAW, 1973, Bd. 85, N2.
Cross, 1968- *Gross F.M.* The Canaanite Cuneiform Tablet from Taanach.- BASOR, 1968, N 190.
Cross, 1973- *Cross F.M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge Mass., 1973.
Courtois, 1969- *Courtois J.-C.* La maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies d'Ugarit.- Ugaritica VI. P., 1969.
Cumont, 1914- *Cumont F.* Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum. lpz.- B., 1914.
Dahood, 1968- *Dahood M.* The Phoenician Contribution to Biblical Wisdom Literature.- The Rôle of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilisations. Beyrut, 1968.
Syntax and Style.- UF. Bd. 1, 1969.
De Moor, 1971- *De Moor J.C.* The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu According to the Version of Ilimilku. Kevelaer- Neukirchen, 1971.
De Moor, 1976- *De Moor J.C.* Rāpi'ūma- Rephaim.- ZAW. 1976, Bd. 88.
Dhorme, 1949- *Dhorme E.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie. P., 1949.
Diakonoff, 1971- *Diakonoff I.M.* Hurrisch und Urartäisch. München, 1971.
Diakonoff, 1972- *Diakonoff I.M.* Dia Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos.- Orientalia. Vol. 41, fasc. 1. Roma, 1972.
DL, 1967- *Dietrich M., Loretz O.* Beschriftete Lungen- Und Lebermo- delle aus Ugarit.- Ugaritica VI. P., 1969.
Donner, 1959- *Donner H.* Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament.- Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.
Driver, 1956- *Driver G.R.* Canaanite Myths and Legends. Edinburgh, 1956.
Dussaud, 1921- *Dussaud R.* Les origines cananéens P,1921.
Dussaud, 1933- *Dussaud R.* Les Phéniciens au Négeb et en Arabie.- RHR. P., 1933, t.108.
Dussaud, 1949- *Dussaud R.* L'art phénicien du II[e] millénaire. P., 1949.
EA- *Knudtzon J.A.* Die El-Amarna Tafeln. Lpz., 1915.
Edzard, 1957- *Edzard D.O.* Die «zweite Zwischenzeit» Babyloniens. Wiesbaden, 1957.
Eissfeldt, 1941- *Eissfeldt O.* Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch- römischer Zeit. Lpz. 1941.
Eissfeldt, 1951- *Eissfeldt O.* El im ugaritischen Panteon. B., 1951.
Eissfeldt, 1952a- *Eissfeldt O.* Taautos und Sanchunjaton. B., 1952.
Eissfeldt, 1952b- *Eissfeldt O.* Sanchunjaton von Berut und Ilimilku von Ugarit. Halle, 1952.
Eissfeldt, 1956- *Eissfeldt O.* Art und Aufbau der phönizischen Geschichte des Philo von Byblos.- Syria. Vol. 33. P., 1956.
Eissfeldt, 1960- *Eissfeldt O.* Phönikische und griechische Kosmogonie.- Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. P., 1960.
Eissfeldt, 1962- *Eissfeldt O.* Mesopotamische Element in den alphabetischen Texten von Ugarit.- Syria. Vol. 39. P., 1962.
Eissfeldt, 1964- *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
Eissfeldt, 1970- *Eissfeldt O.* Adonis und Adonaj. B., 1970.
Eissfeldt, 1970-1971- *Eissfeldt O.* Ein neuer Interpretations- Vorschlag zu Lukian, De Syria dea, § 6.- Mélanges de l'Université Saint-Joseph. T. 46. Beyrouth, 1970-1971.
Engnell, 1943- *Engnell I.* Studies in Divine Kingship. Uppsala, 1943.
Even-Šošan, 1961- *Even-Šošan A.* Millon xa
daš menuqad umeṣuyyar. ker. I-IV. Yerušalayim, 1961.
Fahd, 1966- *Fahd T.* La divination arabe. Strassbourg, 1966.
Fahd, 1968- *Fahd T.* La panthéon de l'Arabie centrale a la veille de l'Hegire. P., 1968.

Fensham, 1965- *Fensham F.Ch.* The Destruction of Mankind in the Near East.- Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli. Vol. 15. Napoli, 1965.
Fensham, 1966- *Fensham F.C.* The Burning of the Golden Calf and Ugarit.- IEJ, 1966, vol. 16, N3.
FHG- Fragmenta Historicorum Graecorum.
Fisher-Knutson, 1969- *Fisher L.R., Knutson F.B.* An Enthronement Ritual at Ugarit.- JNES, 1969, vol. 28, N 3.
Fontenrose, 1957- *Fontenrose J.* El and Dagon.- Oriens. Bd. 10, 1957.
Frankfort, 1950- *Frankfort H.* The Art and Architechture of the Ancient Orient. Harmondsworth, 1954.
Friedrich, 1933- *Friedrich J.* Zu den drei Aleph-Zeichen des Ras Schamra- Alphabets.- ZA. 1933, Bd. 7.
Fronzaroli, 1955- *Fronzaroli P.* La fonetica ugaritica. Roma, 1955.
Gaster, 1961- *Gaster Th. H.* Thespis. Garden City, 1961.
Gevirtz, 1973- *Gevirtz S.* On Canaanite Rhetoric: The Evidence of the Amarna Letters from Tyre.- Orientalia. Vol. 42. Roma, 1973.
Gordon, 1949- *Gordon C.H.* Ugaritic Literature. Roma, 1949.
Gordon, 1965- *Gordon C.H.* The Common background of Greek and Hebrew Civilizations. N.Y., 1965.
Gordon, 1966- *Gordon C.H.* Evidence for the Minoan Language. Vent-nor, 1966.
Gordon, 1966- *Gordon C.H.* El, Father of Šnm.- JNES, 1976, vol. 35.
Grabbe, 1976- *Grabbe L.L.* The Seasonal Pattern and the «Baal Cycle».- UF. Bd. 8, 1976.
Gray, 1948-1949- *Gray J.* The Rephaim.- PEQ, 1948-1949, vol. 81.
Gray, 1952- *Gray J.* Dtn and Rp'um in Ancient Ugarit.- PEQ. 1952, vol. 84.
Gray, 1957- *Gray J.* The Legacy of Canaan. Leiden, 1957.
Gray, 1964- *Gray J.* The KRT Text in theLiterature of Ras Shamra. Leiden, 1964.
Greenfield, 1971- *Greenfield J.C.* Scripture and Inscriptions: the Literary and Rhetorical Element in Some Early Phoenician Inscriptions.- Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright. Baltimore- London, 1971.
Gröndahl, 1967- *Gröndahl F.* Die Personennamen der Texte aus Ugarit. Roma, 1967.
Güterbock, 1970- *Güterbock H.G.* Musical Notation on Ugarit.- RA. 1970, vol. 64.
Haddad, 1969- *Haddad H.S.* Georgic Cults and Saints of the Levant.- Numen. Montevideo- Mexico. 1969, vol. 16.
Hemmershaimb, 1941- *Hammershaimb E.* Das Verbum im Dialekt von Ras Shamra. Kobennavn, 1941.
Harden, 1963- *Harden D.* The Phoenicians. L., 1963.
Hartmann, 1964- *Hartmann B.* Der herkomst van de goddelijke ambacktsman in Oegarit en Griekenland. Leiden, 1964.
Helck, 1962- *Helck W.* Die Beziehungen Agyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962.
Held, 1969 (5729)- *Held M.* Rhetorical questions in Ugaritic. Vol. 9. 1969 (5729).
Heltzer, 1976- *Heltzer M.* The Rural Community in Ancient Ugarit.Wiesbaden, 1976.
Heltzer, 1978a- *Heltzer M.* The Rabba'UM in Mari and the RP'I(M) in Ugarit.- Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 9. Louvain, 1978.
Heltzer, 1978b- *Heltzer M. Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit. Wiesbaden, 1978.*
Henninger, 1976- Henninger J. Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten.- Anthropos. Bd. 71. St. 71. St. Augustin, 1976.
Herdner, 1938- *Herdner A.* Une particularité grammaticale commune aux textes d'Ele Amarna et de Ras Shamra.- Revue des Etudes Sémitiques. P., 1938.
Herdner, 1972- *Herdner A.* Une prière à Baal des Ugaritiens en danger.- CRAIBL, 1972.
Höfner, 1965- *Höfner M.* Die vorislamischen Religionen Arabiens.- Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart, 1965.
Immerwahr, 1960- *Immerwahr S.A.* Mycenean Trade and Colonization.- Archaeology, 1960, N1.
Iwry, 1961- *Iwry S.* New Ewidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia.- JAOS. 1961, vol. 81.
Jirku, 1956- *Jirku A.* Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien. Halle, 1956.
Jirku, 1962- *Jirku A.* Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra- Ugarit. Gütersloh, 1962.
KAI- *Donner H., Röllig W.* Kanaanäische und aramäische Inschriften. Bd. 1-3 Wiesbaden, 1962.
Kammenhuber, 1968- *Kammenhuber A.* Die Arier im Vorderen Orient, Heidelberg, 1968.
Kapelrud, 1952- *Kapelrud A.* Baal in the Ras Shamra Texts. Kobenhavn, 1952.
Kenyon, 1957- *Kenyon K.* Digging-up Jericho. N.Y., 1957.
Kilmer, 1974- *Kilmer A.D.* The Cult Song with Music from Ancient Ugarit: Another Interpretation.- RA. 1974, vol. 68.
Klengel, 1965-1970- *Klengel H.* Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v.u.Z. B., 1965-1970.
Klengel, 1967- *Klengel H.* Geschichte und Kultur Altsyriens. Lpz., 1967.
Komoróczy, 1971- *Komoróczy G.* Zum mythologischen und literaturge- schichtlichen Hinterground der Ugaritischen «Dichtung SS».- UF. 1971, Bd. 3.
KTU- Dietrich M.,*Loretz O., Sammartin J.* Die Keilaphabetischen Texte aus Ugarit. Kevelaer- Neukirchen- Vluyn. 1976.
Labat, 1962- *Labat R.* Le rayonnement de la langue et de l'écriture akkadiennes au deuxième millénaire avant notre ère.- Syria. Vol. 39. P., 1962.
Lagrange, 1903- *Lagrange M.J.* Etudes sur les religions sémitiques. P., 1903.
Largement, 1949- *Largement R.* La naissance de l'Aurore. Louvain, 1949.
Leclant, 1960- *Leclant J.* Astarté a cheval d'cheval d'après les représentations égyptiennes.- Syria. Vol. 37. P., 1960.
Leslau, 1968- *Leslau W.* Observations on Semitic Cognates in Ugaritic.- Orientalia. Vol. 37, fasc. 3. Roma, 1968.

Levine, 1963- *Levine B.*Ugaritic Descriptive Rituals.- JCS. 1963, vol. 17, N3.
Levy, 1895- *Levy H.* Die semitischen Fremdwörter im Griechischen. B., 1895.
Lévy, 1901- *Lévy I.* - REJ. Vol. 43, 1901.
L'Heureux, 1976- *L'Heureux C.E.* The yelīdē'- a Cultic As sociation of Warriors.- BASOR, 1976, N 21.
Lipinéski, 1965- *Lipinéski E.* Les conceptions et couches merveilleuses de 'Anat.- Syria. P., vol. 42.
Lipinéski, 1971- *Lipinéski E.* El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia.- Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 2. Louvain, 1971.
Lipinéski, 1972- *Lipinéski E.* The Goddess Aṯirat in Ancient Arabia, in babylon and in Ugarit.- Orientalia Lovaniensia Periodica. Vol. 3. Louvain, 1972.
Lipinéski, 1974- *Lipinéski E.* La légende sacrée de la conjuration des morsures de serpents.- UF. 1974, Bd. 6.
Liverani, 1962- *Liverani M.* Stroia di Ugarit nell' età degli archivi politici. Roma, 1962.
Liverani, 1970- *Liverani M.* L'epica Ugaritica nel suo contesto storico e letterario.- La poesia epica e la sua formazione, Roma, 1970.
Loewenstamm, 1962- *Loewenstamm S.E.* The Ugaritic Fertility Myth/ the Result of a Mistranslation.- IEJ. 1962, vol. 12, N2.
Loewenstamm, 1969- *Loewenstamm S.E.* Eine lehrhafte ugaritische Trinkburleske.- UF. 1961, Bd.1.
Loewenstamm, 1972- *Loewenstamm S.E.* The killing of Mot in Ugaritic Myth.- Orientalia. Vol. 41, fasc. 3. Roma, 1972.
Lokkegaard, 1953- *Lokkeguard F.*A Plea for El, the Bull, and Other Ugaritic Miscellanies.- Studia orientalia Ioanni Pedersen dicata. Hauniae, 1953.
Loretz, 1976- *Loretz O.*Der Kanaanäisch- biblishche Mythos vom Sturz des Saḥar- Sohnes Hêlêl.- UF. Bd. 8, 1976.
Lorimer, 1950- *Lorimer H.L.* Homer and the Monuments. L., 1950. Lowth, 1753- *Lowth R.* De sacra poësi Hebraeorum. (E.M.), 1753.
Margueron, 1977- *Margueron J.* Ras Shamra 1975 et 1976.- Syria. Vol. 54. P.,1977.
Margulis, 1970- *Margulis B.* A Ugaritic Psalm (RS 24.252).- JBL. 1970, vol. 89.
Margulis, 1971- *Margulis B.* A Weltbaum in Ugaritic Literature?- JBL. 1971, vol. 90.
Margulis, 1974- *Margulis (Margalit) B.* Weltbaum and Weltberg in Ugaritic Literature: Notes and Observations on RS 24.245.- ZAW, 1974, Bd. 86, N 1.
Maróth, 1975- *Maróth M.* Epischer Stil im Ugaritischen und im Griechischen.- Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae. T. 23, fasc. 1-2. Budapest, 1975.
Masson, 1969- *Masson O.* Documents chypro-minoens de Ras Shamra.- Ugaritica VI. P., 1969.
Matthiae, 1962- *Matthiae P.* Ars Syria. Contributi alla storia dell' arte figurativa siriana nelle età del Medio e Tardo Bronzo. Roma, 1962.
Matthiae, 1975- *Matthiae P.* Ebla nel periodo delle dinastie amorree e della dinastia di Akkad. Scoperte archeologiche recenti a Tell Mardikh.- Orientalia. Vol. 44, fasc. 3. Roma, 1975.
Matthiae, 1976a- *Matthiae P.* La scoperta dell palazzo reale G e degli archivi di stato di Ebla (C.2400- 2250 a.C.).- La parola del passato. Fasc. 168. Napoli, 1976.
Matthiae, 1976b- *Matthiae P.* Ebla à l'époque d'Akkad: archéologie et histoire.- CRAIBL, 1976.
Matthiae, 1977- *Matthiae P.* Ebla, un impero ritrovato. Torino, 1977.
May, 1939- *May H.G.* The Sacred Tree on Palestine Painted Pottery.- JAOS. Vol. 59, 1939.
Merill, 1968- *Merill A.A.* The House of Keret: A Study of Keret Legend.- Svensk exegetisk arsbok. Vol. 33. Uppsala, 1968.
Mingne- *Migne Ch.* Patrologia Graeca. P.
Milik, 1972- *Milik J.T.* Recherches d'épigraphie proche-orientale 1.Ddicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases semitiques à l'époque Romaine. P., 1972.
Mowinckel, 1961- *Mowinckel S.* Psalmenstudien. Bd. I-V. Amsterdam, 1961.
Mras, 1952- *Mras K.* Sanchunjaton.- Anzeiger der philologischhistorischen Klasse de Österreichischen Akademiea der Wissenschaften. Wien, 1952, N 12.
Nautin, 1949- *Nautin P.* Sanchunjaton chez Philon et chez Porphyre.- RB, 1949, an. 56.
Naveh, 1978- *Naveh J.* Some considerations on the Ostracon from Izbet Ṣartah.- IEJ, 1978, vol. 28, N 3.
Nielsen, 1936- *Nielsen D.* Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie. Lzp., 1936.
Nielsen, 1942- *Nielsen D.* Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Bd. 2, Teil 1. Kobenhavn, 1942.
Nougayrol, 1962- *Nougayrol J.* L'influence babylonienne à Ugarit, d'après les textes en cunéiformes classiques.- Syria. Vol. 39. P., 1962.
Nougayrol, 1969- *Nougayrol J.*La Lamašti à Ugarit.- Ugaritica VI. P., 1969.
Oberman, 1948- *Oberman J.* Ugaritic Mythology. New Haven, 1948.
Oden, 1978- *R.A. Philo of Byblos and Hellenistic Historio graphy.- PEQ. 1978, vol. 110.*
Oldenburg, 1969- *Oldenburg U.* The Conflict Between El and Ba'al in Canaanite Religion. Leiden, 1969.
Oldenburg, 1970- *Oldenbury U.* Above the Srars of El.- ZAW, 1970, Bd. 82, N 2.
Olivier, 1972- *Olivier J.* Notes on the Ugaritic Month Names.- JNSL, 1972, vol.2.
Otten, 1953- *Otten H.*Ein Kanaanäischer Mythus aus Bogazköy.- MIOF, Bd. 1. B., 1953.
Pardee, 1977- *Pardee D.*A New Ugaritic Letter.- BiOr, 1977, vol. 34, N 1/2.
Parker, 1972- *Parker S.B.* The Ugaritic Deity Rāpi'u.- UF. Bd. 4, 1972.
Parker, 1977- *Parker S.B.* The Historical Composition of KRT and the Cult of EL.- ZAW, 1977, Bd. 89, N 2.
Patai, 1967- *Patai R.* The Goddess Asherah.- JNES, 1965, vol. 24.

Pettinato, 1976- *Pettinato G.* The Royal Archives of Tell-Mardikh- Ebla.- BA, 1976, vol. 39, N 2.
Pettinato, 1974/1976- *Pettinato G.* Il calendario di Ebla al tempo del Re Ibbi-Sipis sulla base di TM. 75.G.427- Archiv für Orientforschung. Bd. 25. Horn, 1974/1977.
Pettinato, 1979- *Pettinato G.* Gulto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipis.- Oriens antiquus. Vol. 18, fasc. 2. Roma, 1979.
Pettinato- Matthiae, 1976- *Pettinato G., Matthiae P.* Aspetti amministrativi e topografici di Ebla nel III millennio av. Chr.- Rivista di Studi orientali. Vol. 50. Roma, 1976.
Pope, 1955- *Pope M.H.* El in the Ugaritic Texts. Leiden, 1955.
Pope, 1965a- *Pope M.H.* 'Anat.- Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
Pope, 1965b- *Pope M.H.* Aqhat- Legende.- Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
Pope, 1965c- *Pope M.H.* Baal-Haddad.- Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
Pope, 1965d- *Pope M.H.* Dagan. Götter und Mythen im Vorden Orient Stuttgart. 1965.
Pope, 1965e- *Pope M.H.* Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
Pope, 1965f- *Pope M.H.* Mot.- Götter und Mythen im Vorderen Orient. Stuttgart, 1965.
PRU- Le Palais Royale d'Ugarit. Vol. 2-6. P., 1957-1970.
Rabin, 1975- *Rabin Ch.* Lexicostatistics and the Internal Division of Semitic.- Hamito-Semitica. The Hague- Paris, 1975.
Robertson Smith, 1889- *Robertson Smith W.* Die Religion der Semiten. Freiburg, 1899.
Röllig, 1959- *Röllig W.* El als Gottesbezeichnung im phänisischen.- Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.
Rällig, 1973- *Rällig W.* Die Religion Altsyriens.- Theologie und Religionswissens chaft. Darmstadt, 1973.
Rällig, UL- *Rällig W.* Die ugaritische Literature.- Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 1 [S.1.], [s.a.].
Ryckmans, 1951- *Ryckmans G.* Les religions arabes préislamiques. Louvain, 1951.
Salač, 1922- *Salač A.* Zeus Casios.- Bulletin de Correspondence hellénique. Vol. 46. P.,1922.
Schaeffer, 1939- *Schaeffer Cl.F.-A.* The Cuneiform Texts of Ras Shamra- Ugarit. L., 1939.
Schaeffer, 1948- *Schaeffer Cl. F.-A.* Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale. L., 1948.
Schaeffer, 1970a- *Schaeffer Cl. F.-A.* Recherches archéologiques nouvelles de Ras Shamra- Ugarit. Syria. P., 1970, vol, 47.
Schaeffer, 1970b- *Schaeffer Cl.F.- A.* Recherches archéologiques nouvelles a Ras Shamra (Ugarit).- Annales archéologiques arabes syriennes. Vol. 20. Damas, 1970.
Segert, 1953-1957- *Segert S.* Vorarbeiten zur hebräischen MetrikArOr. vol. 21, 1953; vol. 25, 1957.
Segert, 1958- *Segert S.* Ugarit und Griechenland.- Das Altertum. B., 1958, N 2.
Stadelmann, 1967- *Stadelmann R.* Syrisch-paläatinensische Gotteiten in Agypten. Leiden, 1967.
Stubbings, 1951- *Stubbings F.H.* Mycenean Pottery from the Levant. Cambridge, 1951.
TOu- Textes Ougaritiques. T. 1. P., 1974.
Tyloch, 1975- *Tyloch W.* Mitologia i panteon ugaricki.- Euhemer. Warzsawa, 1975, t. 95, N 1.
Ug. I- Ugaritica. P., 1939.
Ug. II- Ugaritica II. P., 1949.
Ug. III- Ugaritica III. P., 1956.
Ug. IV- Ugaritica IV. P., 1962.
Ug. V- Ugaritica V. P., 1968.
UL- *Gordon C.H.* Ugaritic Literature. Rome, 1949.
UT- *Gordon C.H.* Ugaritic Textbook. Roma, 1967.
Van Selms, 1956- *van Selms A.* Marriage and Family Life in Ugaritic Literature. L., 1954.
van Zijl, 1972- *van Zijl P.J.* Baal, a Study of Texts in Connection with Baal in the Ugaritic Epics. Kevelaer- Neukirchen- Vluyn, 1972.
Vattioni, 1965- *Vattioni F.* Il dio Respheph.- Annali del'Istituto Orientale de Napoli. Vol. 15. Napoli, 1965.
Vian, 1960- *Vian F.* Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales.- Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. P., 1962.
Virolleaud, 1942- 1943- *Virolleaud Ch.* Le roi Keret et son fils.- Syria. Vol. 33. P., 1942-1943.
Virolleaud, 1960- *Virolleaud Ch.* Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal.- CRAIBL, 1960.
Wainwright, 1956- *Wainwright G.* Caphtor-Cappadocia.- Vol. 6. 1956, vol 6.
Ward, 1969- *Ward W.A.* La déesse nourricière d'Ougarit.- Syria. Vol. 46. P., 1969.
Wellhausen, 1927- *Wellhausen J.*Reste arabischen Heidentums. Berlin-Leipzig, 1927.
Wulstan, 1971- *Wulstan D.* The Earlist Musical Notation.- Music and Letters. L. Vol. 52. 1971.
Wulstan, 1974- *Wulstan D.* Music from Ancient Ugarit.- RA, 1974, vol. 68.
Xella, 1973- *Xella P.* Il mito di Šḫr e Šlm. Roma, 1973.
Xella, 1976- *Xella P.* Problemi del mito nel Vicino Oriente antico. Napoli, 1976.
Xella- Capomacchia, 1979- *Xella P. Capomacchia A.M.G.* Tre testi ugaritici relativi a presagi di nascite.- Oriens Antiquus. Vol. 18, fasc. 1. Roma, 1979.
Young, 1950- *Young C.F.* Ugaritic Prosody.- JNES, 1950, vol. 9.



الدليل الميثولوجي

- ابولومو : مكان إقامة الاله يريحو .
- ابراهيم : شخصية في التورات .
- اوتوخون : شخصية في الأساطير اليونانية .
- اغليبول : شخصية في الأساطير التدمرية .
- اغر : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اغري : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اغروير : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اغروت : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اداد : سيّد خازي ، شخصية في الأساطير الأوغاريتية . انظر : بعلو الجبار .
- اداد الثاني : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- اداد الثالث : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- اداد الثالث : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- اداد الرابع : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- اداد الخامس : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- اداد السادس : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- اداد السابع : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- آدم ، الانسان : شخصية في التورات .
- ادمّاوم : شخصية في أساطير ايبلا .
- ادوني : عيد ادونيس .
- ادونيس : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- آدو : شخصية في أساطير ايبلا .
- ازادّو : مكان إقامة الإلهة شاباشو .
- عزيزو : شخصية في الأساطير العربية قبل الإسلام .
- اكخيت : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- ألالو ، انظر : خالالو .
- أليلات ، الإيلات : شخصية في الأساطير العربية قبل الإسلام .
- ألآتوم : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- أمارا : شخصية في أساطير ايبلا .
- امونبي : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اموكات : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- امور : الجد الأول لقبيلة امور .

- جلجامش : بطل ملحمة بلاد الرافدين .
- غور : شخصية في الأساطير المصرية .
- غوبنو : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- داغانو : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- داغانو السوادي : شخصية في أساطير ايبلا .
- داغانو التوتولي : شخصية في أساطير ايبلا .
- داغانو الكنعاني : شخصية في أساطير ايبلا .
- داغون : انظر : سيتون داغون وداغانو .
- دادميش ، دادميشو : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- دامفاي : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- دانيل : رسول توراتي .
- دانيلو : شخصية في أساطير أوغاريت .
- البتول : شخصية في أساطير أوغاريت .
- البتول الدانيتانية : شخصية في أساطير أوغاريت .
- البتول الحورية : شخصية في أساطير أوغاريت .
- ديمارتون ، زفس ديمارتون : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- دركيتو : انظر : عطارعاتي .
- ديدونا : مؤسسة قرطاجة المؤلهة .
- ديونا : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- ديونيس : شخصية في أساطير الإغريق والشرق الأدنى الهلنستي .
- ديوسكوري : شخصية في أساطير الإغريق والشرق الأدنى الهلنستي .
- ديتانو : الجد الأول للأوغاريتيين .
- دراكون : التنين .
- الروح : من شخصيات الأساطير الفينيقية .
- ايلينا : بطلة الملحمة الإغريقية .
- حقول الاليزية : مكان أسطوري يقطنه الموتى .
- جابابو ، ابنة ايلو : شخصية في أساطير أوغاريت .
- زفس : شخصية في أساطير الإغريق والشرق الأدنى الهلنستي .
- زفس الأروثري : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- زفس بل : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- زفس البعلبكي : شخصية في أساطير سورية .
- زفس الدوليخي ، انظر : جوبتر الدوليخي .
- زفس الكاسي : شخصية في الأساطير السورية .
- زفس الميليخي : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- الحية : إحدى شخصيات الأساطير الكنعانية .
- زوفا سيمين : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- إيديم : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- عيلام : من شخصيات أساطير ايبلا .
- خان ايلات ، انظر : أليلات .
- ايلاتو ، انظر : عشيراتو .
- إيلاتو الصيداويين : من شخصيات الأساطير الأوغاريتية .

- تيشوب : من شخصيات الأساطير الحورية .
- تيانت : ملك آشوري اسطوري .
- تينيت : شخصية في مجمع آلهة فينيقيا .
- تيركا : مركز عبادة داغانو .
- تيتانيدي : من شخصيات الأساطير الفينيقية .
- طيفون : من شخصيات مجمع آلهة كنعان وآمور .
- توت : شخصية في الأساطير المصرية .
- تريتون : شخصية في أساطير الإغريق والشرق الأدنى الهلنستي .
- تـوتو : من شخصيـات أساطـير أوغاريت .
- توتولو : مكان إقامة الإله داغانو .
- اوغارو ، اوغارم : من شخصيات أساطير أوغاريت .
- اودومي .
- الأقيصر : شخصية في أساطير العرب قبل الإسلام .
- عولوم : من شخصيات أساطير فينيقيا .
- اوني : شخصية في مجمع آلهة اترووريا .
- اوران : شخصيـة في الأسـاطـير الفينيقية .
- اورانيا : شخصية في مجمع آلهة روما .
- اوستوي : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اوسخاتو : شخصيـة في أساطـير أوغاريت .
- فلوك : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- فوت : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- حدد : من شخصيات الأسـاطير الكنعانية .
- حدد ريمون : من شخصيات الأساطير الكنعانية .
- حدو : شخصية في أساطير أوغاريت .
- خازي ، انظر : الاله سابانو .
- خالالو : شخصية من الأساطير الحورية والأوغاريتية .
- خالبي : من شخصيات الأساطير الفينيقية .
- حارانو : شخصية في أساطير كنعان وآمور .
- خارابي : من شخصيات أساطير أوغاريت .
- خاتخور - سوخميت : شخصية في أساطير مصر .
- هبة : شخصية في الأساطير الحورية .
- حدامّو : من شخصيات الأساطير الحورية .
- خليل : من شخصيات التورات .
- الخضر : من شخصيات الإسلام .
- حيرياتو : مكان إقامة الإلهين توتو وكيياسو .
- صاحب النقل : من شخصيات أساطير أوغاريت .
- سيدة جبيل ، السيدة : من شخصيات مجمع آلهة فينيقيا .
- سيدة البيت : من شخصيات مجمع آلهة أوغاريت .
- خورشانوم : شخصية في أساطير أوغاريت .
- حوصور : شخصية في أساطير فينيقيا .
- سـامالـو : شخصية في أسـاطـير أوغاريت .
- سابانو : شخصية في أساطير أوغاريت .
- ساربانيتوم : شخصية في أساطير بلاد الرافدين .
- سيريرا : من شخصيات مجمع آلهة روما .

- سيد : من شخصيات الأساطير الفينيقية .
- سيديك ، صدّيق : من شخصيات الأساطير الفينيقية .
- شعاتيكاتو : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- شاليمو : شخصيةفي الأساطير الأوغاريتية .
- شاماش : شخصية في أساطير بلاد الرافدين .
- شاميا : من شخصيات أساطير أوغاريت .
- شامكو : اسم لمكان .
- شمس : شخصية في مجمع آلهة جنوب الجزيرة العربية .
- شامشو ، انظر : شاماش .
- شاباشو : من شخصيات الأساطير الأوغاريتية .
- شات ايشتار : ام لود ينغيرا .
- شاوشكا : شخصية في الأساطير الحورية .
- شاهار : من شخصيات أساطير أوغاريت .
- شاهارو : من شخصيات أساطير أوغاريت .
- شيول : شخصية في التورات .
- شيول : مملكة الأموات في التورات .
- شيميغي : شخصية في الأساطير الحورية .
- شيبيشو : شخصية في أساطير ايبلا .
- شوبياوريلوم : حكيم اسطوري .
- شو . غار . دورو . نا : إله .
- شونامو : شخصية في الأساطير الأوغاريتية .
- إيا : من شخصيات بلاد الرافدين .
- ايفيبان : من شخصيات أساطير الشرق الأدنى الهلنستي .
- اله الجبل : من شخصيات الأساطير السورية .
- إليل : شخصية في أساطير بلاد الرافدين .
- ايل ، انظر : ايلو .
- ايل كرونوس : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- ايل ـ كونرشا : من شخصيات أساطير كنعان وآمور .
- عيلون : شخصية في مجمع آلهة سورية .
- انكي : شخصية في أساطير بلاد الرافدين .
- اون : شخصية في الأساطير الفينيقية .
- اروت : شخصية في أساطير فينيقيا .
- اشمون : شخصية في أساطير فينيقيا .
- يونونا : شخصية في مجمع آلهة روما .
- جوبتر الدولخيني : شخصية في مجمع آلهة سورية الهلنستية .

☆☆☆

دليل الأسماء

- أبيلبال ، ملك مدينة بيروت .
- ابيمالك ، ملك مدينة شكيم .
- افيشور إ . مؤرخ . اختصاصي بتاريخ الشرق القديم .
- عزريّا ، ملك يهودي .
- ازيتافاد ، ملك حثي .
- ايسيليتنر إ . مؤرخ . اختصاصي بتاريخ أوغاريت .
- اليم . ساغ ( ) كاتب .
- أمانماشو ، نبيل حثي .
- امينميخت الثالث ، فرعون مصري .
- امينحوتيب الرابع ، فرعون مصري .
- اميشتمرو ، ملك أوغاريتي .
- اميشترو الثاني ، ملك أوغاريت .
- عمورابي ، ملك أوغاريتي .
- عمورابي ، ملك أوغاريت .
- أناكسيماندر ، فيلسوف اغريقي .
- أناكسيمين ، فيلسوف إغريقي .
- أبولودور ، أديب اغريقي .
- اربيلي ، ش. مؤرخ ، اختصاصي بالشرق القديم .
- ارمازيتي ، نبيل حثي .
- ارخلبو ، ملك أوغاريت .
- اسرحدون ، ملك آشوري .
- اتينبالانو ، كبير كهنة في أوغاريت .
- اثنيه ، اديب اغريقي .
- بعل ، ملك مدينة صور .
- برحدد ، ملك دمشق .
- باور خ . اختصاص بالسامية .
- باختين م . م . باحث أدبي .
- بيرليوف أو . د. اختصاصي بتاريخ مصر .
- بيروس ، مؤرخ بابلي في العصر الهلنستي .
- بن - عن ، سوري .
- بت - رابيتي ، ملكة أوغاريتية .
- بيوسون ر . ديومينيل ، أرخيولوجي ومؤرخ .
- فالستين د. اختصاصي في تاريخ آشور .
- فاردف . أ . مؤرخ تاريخ الشرق القديم .
- فارتانوف يو . ب . اختصائي في تاريخ السامية .
- فيرولوتس . اخصائي تاريخ السامية .
- هنيبعل ، قائد عسكري قرطاجي .
- هانون ، بحار قرطاجي .
- هيروقليط ، فيلسوف اغريقي .
- هيروديان ، مؤرخ سوري .
- هيرودوت ، مؤرخ اغريقي .
- غيسيخي ، لغوي اغريقي .

- شاوشكاموڤا بن ينتيشينا ، ملك امور .
- شايفرك . ل . ف . أ . ارخيولوجي ، مؤرخ في تاريخ الشرق القديم .
- شبتياوم ، كاتب قديم .
- شبتيبعلو «عبد» ملك أوغاريت .
- سميدت ف . أخصائي في التاريخ السامي .
- ايسفيلدت أو . أخصائي في التاريخ السامي .
- اردنيه أ . أخصائي في التاريخ السامي .
- اشمونعازر ، ملك مدينة صيدا .
- يوليا بيناتا ، شخصية في نقش مقاتر .
- ياكوبسون ف . أ . أخصائي في تاريخ آشور .

دليل الأسماء الجغرافية والأثنية

- ادونيس ، نهر في سورية القديمة (نهر العاصي - المترجـم) .
- اكربول أوغاريت .
- الالاخ ،مدينة في سورية القديمة .
- الاشيا (قبرص) .
- العُبَيْد ، مكان في ما بين النهرين .
- امان ، امانوس ، جبال في سورية .
- العمارنة ، منطقة في مصر .
- عمان ، عاصمة الأردن .
- عمون ، دولة في شرقي الاردن .
- امور ، جبال .
- عمورو ، مملكة .
- عمق - فيلو ، بحيرة في سورية .
- ما وراء لبنان ، سلسلة جبلية .
- آسيا الوسطى .
- آسيا الأمامية .
- الصحراء العربية .
- الجزيرة العربية .
- الجنوب العربي .
- ارمينيا .
- ارباتشيا .
- ارسلان - تاش .
- عروماتو .
- عسقلون ، مدينة في فلسطين .
- اتاليغي ، مرفأ على أطراف أوغاريت .
- اتيكا ، منطقة في اليونان .
- اثينا ، عاصمة اليونان .
- افريقيا .
- شبه جزيرة البلقان .
- باشان (بيت شان - المترجـم) مدينة في جنوب سورية القديمة .
- البقاع ، وادي في سورية .
- بيوتيا ، منطقة في اليونان .
- بيريت (بيروت - المترجـم) مدينة في فينيقيا .
- بيت شمين ، مدينة في فلسطين .
- بيت ايل ، مدينة في فلسطين .
- جبيل ، مدينة في فينيقيا .
- بيرسا ، الاكربول القرطاجي .
- الشرق الأدنى .
- بوغازكي ، محلة في تركيا .
- بوباستيس ، مدينة في مصر .
- بابل ، مدينة في ما بين النهرين .
- بابل ، بلاد في منطقة ما بين النهرين .
- الزهراء كوكب .
- جبالا ، ميناء في أطراف أوغاريت .
- غادس ، مدينة في أسبانيا .
- الجليل ، منطقة في شمال فلسطين .
- اليونان .
- دمشق ، عاصمة سورية .
- بين النهرين .
- جاورداغ ، منطقة جبلية في سورية .

ـ جبل الأقرع ، جبل في سورية .
ـ جبال الأنصارية ، منطقة جبلية في شمال سورية .
ـ جبل ارسوز ، منطقة جبلية في سورية .
ـ جبل البشير ، هضبة في شمال سورية .
ـ جبل القصير ، هضبة في شمال سورية .
ـ جبل لبنان .
ـ الجبل الشرقي ، سلسلة جبال لبنان الشرقية .
ـ جبلة ، مدينة في سورية .
ـ ديتانو (ديدانو) .
ـ دورايـوروبوس ، مدينة على ضفاف الفرات .
ـ الفرات .
ـ مصر .
ـ شرقي الأردن .
ـ زلحي ، مملكة في سورية .
ـ غرب آسيا .
ـ غرب البحر المتوسط .
ـ اريحا ، مدينة في فلسطين .
ـ اورشليم ، مدينة في فلسطين .
ـ عزبة ـ سارتا ، محلة في فلسطين .
ـ نهر الأردن .
ـ يمانو ، يمعانو .
ـ يمحد ، مملكة في سورية .
ـ القفقاس .
ـ كازالو ، مدينة في ما بين النهرين .
ـ كاماريس ، محلة في جزيرة كريت .
ـ كامد اللوز ، منطقة في جنوب سورية .
ـ قبدوقيا ، منطقة في آسيا الصغري .
ـ كابتارو ، كريت .
ـ كارتيبه ، منطقة في جنوب شرق تركيا .
ـ قرقميش ، مدينة على ضفاف الفرات .
ـ قرطاجة ، مدينة في شمال افريقيا .
ـ قطنا ، دولة في سورية القديمة .
ـ الكيـداريين .
ـ التافر الكيليكي ، سلسلة جبال في جنوب شرق تركيا .
ـ كيليكيا ، منطقة في آسيا الوسطى .
ـ قبرص .
ـ الصين .
ـ الكهف الكوريكي (في كيليكيا .
ـ البحر الأحمر .
ـ كريت .
ـ لاوديكيا (اللاذقية ـ المترجم) .
ـ لابيتوس ، قرية في قبرص .
ـ اللاذقية .
ـ لايبزغ .
ـ الليطاني ، نهر في سورية .
ـ لبنان .
ـ ليبيا .
ـ لوعاش ، مملكة في سورية القديمة .
ـ مقطر ، مدينة في شمال افريقية .
ـ آسيا الصغرى .
ـ ماري ، مملكة في شمال ما بين النهرين .
ـ مجدل ، مدينة في فلسطين .
ـ ممفيس ، مدينة في مصر .
ـ المينا البيضا ، محلة على أطراف أوغاريت .
ـ موآب ، بلاد في شرق الأردن .
ـ موكيش ، دولة في شمال سورية .
ـ النبطية ، بلاد في جنوب فلسطين .
ـ نهر العاصي .
ـ نهر الكبير ، نهر في سورية .
ـ نهر الليطاني ، نهر في سورية .
ـ نهر ابراهيم ، نهر في سورية .
ـ النقب ، منطقة في جنوب فلسطين .
ـ النيرب ، منطقة في سورية .
ـ نينوى ، مدينة في مابين النهرين .
ـ نيبور ، مدينة في ما بين النهرين .

- نوخاشيه ، دولة في سورية .
- اوليم ، مدينة في اليونان .
- فلسطين ، بلاد في آسيا الغربية .
- تدمر ، مدينة في سورية .
- آسيا الأمامية المطلة على المتوسط .
- بيرغي ، مدينة في ايطاليا .
- الرامة ، منطقة في فلسطين .
- رأس العين ، نبع .
- رأس شمرا .
- رأس ابن هانىء ، محلة على أطراف أوغاريت .
- سابيي ، سكان حرّان .
- صيدا ، مدينة في فينيقية .
- سيانو ، دولة في سورية .
- الصحراء السورية .
- السهل السوري .
- سوريا .
- الاقليم السوري - الفلسطيني .
- شكيم ، مدينة في فلسطين .
- اسبارطة ، مدينة في اليونان .
- البحر المتوسط .
- الصغير ، محلة في سورية .
- تعناخ ، مدينة في فلسطين .
- تاڤور ، جبل .
- تل سوكاس ، منطقة في سورية .
- تل خلف ، منطقة في سورية .
- صور ، مدينة في فينيقية .
- طيفون ، نهر العاصي .
- تراستيفيري ، محلة في ايطاليا .
- اوسو ، الشطر القاري من صور .
- اوشناتو ، مملكة في سورية .
- فينيقيا .
- حضروميت ، مدينة في شمال افريقيا .
- حالابو - عبيريما ، مدينة في أطراف أوغاريت .
- حلب ، مدينة في شمال سورية .
- حماة ، مدينة ومملكة في سورية .
- خارغابي ، محلة على أطراف أوغاريت .
- خارمانو ، مرفأ على أطراف أوغاريت .
- خطرا ، مدينة في سورية .
- حثي ، دولة في آسيا الصغرى .
- حاصور ، مدينة في فلسطين .
- خيكوبت ، انظر : مفيس .
- خربة كيراك ، محلة في فلسطين .
- الحولة ، بحيرة .
- سابانو ، جبل في سورية .
- شاكاربازار ، محلة في شرق تركيا .
- شيلوه ، مدينة في فلسطين .
- شوكسي ، ميناء على أطراف أوغاريت .
- سومر ، منطقة في ما بين النهرين .
- ايبلا ، مدينة في سورية .
- ايجيدا ، حوض بحر ايجة .
- بحر ايجة .
- آدوم ، منطقة في جنوب فلسطين .
- ايليڤيتروس ، نهر .
- ايليفانتينا ، جزيرة في جنوب مصر
- ايميسا ، مدينة في سورية (حمص - المترجم) .
- ابيدافر ، مدينة في اليونان .
- إتنا ، مدينة في صقلية .

☆☆☆

دليل المصادر

المصادر الأوغاريتية

رسائل العمارنة II

النقوش الفينيقية

كتاب العهد القديم (التورات) .

- اشعياء ، 55 ، 2 .
- اشعياء ، 57 ، 7 ـ 8 .
- اشعياء ، 57 ، 9 .
- اشعياء ، 60 ، 16 .
- اشعياء ، 63 .
- اشعياء ، 65 ، 3 .
- اشعياء ، 66 ، 3 .
- اشعياء ، 66 ، 17 .
- ارميا ، 9 ، 20 .
- ارميا ، 34 ، 12 ـ 17 .
- ارميا ، 51 ، 15 ـ 16 .
- حزقيال ، 8 ، 14 .
- حزقيال ، 28 ، 3 .
- ميخا ، 3 ، 9 ـ 12 .
- ميخا ، 4 ، 5 .
- صفنيا ، 2 ، 6 .
- زكريا ، 12 ، 11 .
- مزمور ، 2 ، 4 .
- مزمور ، 8 ، 4 .
- مزمور ، 11 ، 4 .
- مزمور ، 24 .
- مزمور ، 24 ، 1 ـ 2 .
- مزمور ، 29 ، 3 ـ 4 .
- مزمور ، 33 ، 6 ـ 9 .
- مزمور ، 48 ، 2 ـ 3 .
- مزمور ، 67 ، 5 .
- مزمور ، 68 ، 5 .
- مزمور ، 72 ، 1 ـ 5 .
- مزمور ، 72 ، 12 ـ 14 .
- مزمور ، 74 ـ 13 .
- مزمور ، 77 ، 17 ـ 20 .
- مزمور ، 80 ، 2 .
- مزمور ، 82 ، 1 .
- مزمور ، 86 ، 3 .
- مزمور ، 88 ، 11 .
- مزمور ، 89 ، 10 .
- مزمور ، 93 ، 3 ـ 4 .
- مزمور ، 94 ، 6 .
- مزمور ، 95 ، 3 .
- مزمور ، 95 ، 5 .
- مزمور ، 96 ، 11 ـ 13 .
- مزمور ، 97 ، 7 .
- مزمور ، 98 ، 7 ـ 9 .
- مزمور ، 99 ، 1 .
- مزمور ، 104 .
- مزمور ، 104 ، 2 .
- مزمور ، 104 ، 5ـ9 .
- مزمور ، 104 ، 6ـ7 .
- مزمور ، 105 .
- مزمور ، 106 .
- مزمور ، 132 ، 2 ـ 5 .
- مزمور ، 139 ، 8 .
- مزمور ، 139 ، 13 .
- مزمور ، 146 ، 13 .
- مزمور ، 148 ، 9 ـ 13 .
- ايوب 5 ، 7
- ايوب 7 ، 12 .
- ايوب 26 ، 5 .
- ايوب 26 ، 7 .
- ايوب 26 ، 12 .
- ايوب 27 ، 3 .
- ايوب 41 ، 13 .
- امثال 2 ، 18 .
- امثال 8 ، 22 .
- امثال 9 ، 18 .
- امثال 21 ، 16 .
- راعوث 48 .
- راعوث 1 ، 15 .
- دانيال 10 ، 17 .
- نحميا 5 ، 7 .

نقوش من سورية

مراجع يونانية قديمة

المراجع المسيحية


أوغاريتيات
2
مطابع ألف باء ـ الأديب